

# سَائِلُ ابْنِ سِينَا

٢

جواب ست عشر مسألة لابي ريجان ، اجوبة مسائل سأل عنها ابوريجان  
مكاتبه لابي علي بن سينا . رسالة في ابطال احكام النجوم مسائل عن  
احوال الروح ، اجوبة عن عشر مسائل ، رسالة في النفس وبقائها  
ومعادها . الجواب لبعض المتكلمين

تأليف

الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا

كتاب الفرق بين الروح والنفس

تأليف

قسطابن لوقا

عنى بنشره

حلمي ضياء اوكن



# سَائِلُ ابْنِ سِينَا

٢

جواب ست عشر مسألة لابي ريجان ، اجوبة مسائل سأل عنها ابوريجان  
مكاتبه لابي علي بن سينا ، رسالة في ابطال احكام النجوم مسائل عن  
احوال الروح ، اجوبة عن عشر مسائل ، رسالة في النفس وبقائها  
ومعادها ، الجواب لبعض المتكلمين

تأليف

الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا

كتاب الفرق بين الروح والنفس

تأليف

قسطابن لوقا

شبكة كتب الشيعة

عن بنشره  
علمي ضياء اولكن



مطبعة ابراهيم خروز - استانبول ١٩٥٣

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



## فهرس

### صحيفه

- ١ جواب ست عشر مسئلة لابی زيجان ٢ — ٩
- ٢ اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان ١٠ — ٣٦
- ٣ مكاتبة لابی على بن سينا ٣٧ — ٤٨
- ١ مكتوب ابى السعيد الى الشيخ وجوابه ٣٧ — ٣٩
- ب كتب الشيخ ابو سعيد ابوالخير الى الشيخ الرئيس ٣٩ — ٤٠
- ج رسالة في الانتفاء عمانسب اليه (جواباً عما كتب ابو عبيد الجزجاني) ٤١ — ٣٤
- د رسالة الى علاء الدولة بن كاكويه ٤٣ — ٤٥
- ء رسالة الشيخ ابى طاهر بن حصول ٤٧ — ٤٦
- ف نسخة رقعة كتبها للشيخ الرئيس الى جعفر القاشاني ٤٧ — ٤٧
- غ رسالة الى الشيخ ابى الفضل بن محمود ٤٧ — ٤٨
- ح رسالة الى الشيخ ابى القاسم ابن ابى الفضل ٤٨ — ٤٨
- ٤ رسالة في ابطال احكام النجوم ٤٩ — ٦٧
- ٥ مسائل عن احوال الروح (الجواب لابن مسكويه) ٦٨ — ٧٠
- ٦ رسالة الى ابى عبيد الجوزجاني في امر النفس ٧٠ — ٧٢
- ٧ رسالة في جواب المسائل ٧٣ — ٧٥
- ٨ رسالة اجوبة عن عشر مسائل ٨٦ — ٨٢
- ٩ كتاب الفرق بين الروح والنفس : تأليف قسطا بن لوقا ٨٣ — ٩٤
- ١٠ متن fac-similé ٩٥ — ١٠٠
- ١١ رسالة في النفس وبقائها و معادها لابن سينا ١٠٩ — ١١٠
- ١٢ جواب لسؤال بعض المتكلمين



# سَيِّئَاتُ ابْنِ سَيِّدِنَا

İSTANBUL  
İ. Horoz Basımevi  
1 9 5 2

## جواب ست عشر مسألة لابي ربحان (البيروني)

١ مسأله: مامعنى العقل بالقوة فان الشئ الذى يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد عن المادة وقد قيل ان كل مجرد عن المادة فهو عقل بالفعل. فما معنى العقل بالقوة فان قيل انه بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بانفعاله فى كثير من الاشياء. لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكنى فى أن يكون الشئ عقلاً مجردة عن المادة.

الجواب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ولا سبباً لهيئته بها يتشخص لتهيؤ يخرج الا ضرب من الفعل والبرهان التى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام الذى لا توسط للمادة فى هيئة تشخيصية ولا فى هيئة فى استعداده ثم ليس العجب المستنكر أن يكون الشئ الذى يتمتع من شئ يمكن فى شئ والذى يشغل عن عن شئ يشغل بشئ ينظر فى هذه المسائل من النسخة الصادرة اليه من كتاب الاشارات.

٢ مسأله: قيل ان العقل اذا حصلت فى الصور المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد فاما بحسب شئ بشئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ولست ادرى كيف يبطل عنه الاستعداد واليهولى اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية بعد فائ فرق بينهما.

الجواب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى تقع عليها اسم الامكان وهو ما كان من معانى الامكان مقارناً لعدم ماهو ممكن فاذا قاسينا العقل بالقوة الى تصور معنى المثلث وتصديق فيه مثلاً وكان معدوماً فيه كان هناك استعداد له فاذا حصل استحالة ان يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً والا فالشئ يعد معدوماً فاما مطلق المعقولات فلعلها لا يتناهى وبالجمله فليس يخرج لنا بالفعل معاً كلها بل ولا انتهاء منها له كثرة يخرج الى الفعل معاً.



٣ مسألة: هب أن نخرج العقل من القوة الى الفعل عقل كما تحقق عندنا في البرهان على انه متصل به بعد المفارقة ههنا كما نرى لا يكاد يتصل به بعداً الا بعد المفارقة مطالعة للصور التي في الخيال وباستعمال الفكرة وكان الفكرة يوقع بينه وبين المفارق نسبة وفلم ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرج الى الفعل وبعد المفارقة يكون قد استغنى عنها.

الجواب: فليس يحتاج العقل منا في كل اتصال بالمفارق الى الخيال بل في بدء وما يقتبس التصورات الاول الكلية وربما استعان بالخيال ايضا في بعض التصرفات ليستغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته اكد كما يعقله في مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند التأمل الهندسي وهذه الاستعانة نافعة لا ضرورية وفي الامور التي هي من المحسوسات الحقيقية او المشتركة والقوى العقل قد رفض ذلك فلا يستعين بالحس وربما يمكن ان يرفضه عن الخيال ايضا فلا يشخص المعنى شخصاً حسياً ولا خيالياً والمقياس المستقل بصناعته يتصرف في حدوث قياسه الكلية عن مخيلة وفي حدود حده ورسمه والمؤيد بالحس الثاقب يقع له الحد الاوسط دفعه من غير طلب فكر ولا استعانة بغير قوى العقل فليس كل اتصال انما هو بمعونة الخيال ولا ايضا كل نفس انسانية يتصل عند المفارقة بالمفارق بل اذا كان استفاد قوة هذا الاتصال والامر في تحديد هذه القوة ومتى كان كالمستصعب ولعله اذا تيسر الاستقلال يتصور المعاني المفارقة للمادة.

٤ مسألة: هل يخلو العقل الفعال من ان ينفع عن ذاته حين يدرك المعقولات فيكون من حيث يفعل ينفع.

الجواب: الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجوه اخص من ذلك مثل ان يكون خروجاً زمانياً ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك في انه خروج عن قوة ما الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت متصورة للمعقولات على سبيل استيناف تصور بعد عدمه. كما كان يقال انها منفعة على انها الآن ايضا يبقى عنها هذا الاسم على سبيل المعنى الخاص دون العام.

٥ مسألة: لم قيل ان العقل الذى يتصور المعقولات المفصلة المرتبة ليس بسيطاً من كل وجه و كيف يكون ذلك و كل ما يدرك المعقولات فانه مجرد و المعقولات المفصلة ايضا لا يحل الأجسام وهذا الشئ اما ان يكون ملابساً للمادة فيكون صورة جسمانية وليس هو كذلك او يكون مفارقةً وهو بسيط فاقى حالة بين هاتين الحالتين و ما الفرق بين النفس الناطقة و بين العقل.

الجواب: كل مركب الجوهر مما بالفعل و بالقوة فهو غير بسيط و البسيط الحق واحد فاما فى الهيئات فلا شك ان ما يتكرر عليه الهيئات غير بسيط. اعلم انه كل شئ غير الاول الحق ففيه تركيب ما و ليتأمل من كتبنا النفس الناطقة هو الجوهر القابل للمعقولات و المتصرف فى مملكة البدن و العقل الهولانى مهوئله و الذى بالفعل صورة كالية فيه و اذا قيل لها عقل فمعناه عاقل.

٦ مسألة: كيف يطالع العقل الصور الخيالية و هى فى اجسام ذات وضع او قوى جسمانية و تلك هى مفارقة.

الجواب: انما كان يشكل هذا لو كان باحدها منها خيالية كما هى فاما اذا كان بينها و بين العقل الذى لنفوسنا مناسبة ما يتأثر منها نفوسنا تهاً لقبول اثر من فوق فليس هو بعجيب فان بين نفوسنا و ابداننا علاقة ما يتأثر بها احدها عن الآخر ولا عجيب ان آلة للنفس يستعملها مفارقة و اذا احتجب النفس الى الجانب البدنى اثر فيها الخيال والغضب والشهوة وكل هذه هيئات ليست هى فيها كما هى فى هذه الآلات وقد يتأثر الشئ عن قوة فى المؤثر خلاف تلك القوة كالحركة عن الميل و الحرارة عن الحركة.

٧ مسألة: كيف يكون امكان الشئ المعدم موجوداً و المعدم لا يكون له صفة موجودة.

الجواب: امكان الشئ صفة لهيولاه الموجود يعقل بالقياس اليه و لو لا هذا لما وجب ثبوت المادة مع العلم بان من الامور المعدمة ما يضطر العقل الى ان يحكم بانه ممكن فيكون الامكان المضطر الى اثباته صفة لشيء ما و المعدم من حيث هو معدم غير موجود الصفة فهو غيره و لكنه اذا عقل و احضر هو

والمعدوم موجوداً بالفعل فالعقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود في العقل كما يوصف بالعلاقة والنظر فإن جميعاً وإن كان اعتباراً العلاقة من جهة الصورة اعتبار الاثنين لا الواحد و بالجملة اذا اخضرنا المعدوم في العقل قضينا في العقل بان له امكاناً موجود في الاعيان فاذا هو في الاعيان موجودة للمادة و في الذهن لكليهما .

٨ مسألة : الصورة المادية والنفوس المتعلقة بالمادة لا يلزم بطلانها ببطلان المادة اذا كان سبب وجودها علة غير المادة وليس للمادة الا القبول ثم ان الوجود للصورة او لا ثم للمادة وليس يتمتع ان يستخفظ صورة واحدة بمواد يتبدل عليها . اللهم الا ان يكون حالها كحال الاعراض التي سبب وجودها المادة على اني لا اعقل وجود الصورة في الهيولى فليس يتمتع ان يكون الصورة مفارقة غير مخالطة ومع ذلك وجودها في المحل .

الجواب : قد بينا في كتبنا انه ليس يجوز ان يقال قولاً مطلقاً ان المادة لا معونة لها في وجود الصورة وليس وجود الصورة غير المفارق بالمفارق وحده ثم يوجد المادة غير الصورة وحدها وهذا ثم بينا لاسيما في الاشارات وفي كتاب الشفا وغيره ان الصورة والعرض شيان في افتقار شخصهما الى شخص من المادة فليتأمل من هناك فان الكلام فيه طويل .

٩ مسألة : ما معنى قوله في كتاب النفس ان القوى وجودها بحيث يفعل وما البرهان على ذلك فليس يتمتع في ظاهر النظر ان يكون قوة موجودة ثم يصدر عنها فعل .

الجواب : لا مانع من ان يكون قوة موجودة ممنوعة عن ان يفعل بعارض . فليتأمل ما قيل في كتاب النفس فلعلة ليس هذا الوجه .

١٠ مسألة : ما البرهان على ان مصدر افعال الشئ وجوده وقوامه .

الجواب : لانه ان لم يكن الفعل مصدراً لم يكن له علة فلم يكن فعلاً و مصدره اما ذات الشئ الموجود و قوامه و اما غيره فان كان غيره فالفاعل غيره والعلة غيره لا هو فبقي ان يكون مصدره هو .

١١ مسألة : قال بعض المعتزلة انه ليس الوجود لشيء فلما أثبت الوجود قال دلتى عليه فأنى لا اعرف ما هو فان رأى ادام الله علوه ان يتكلم فى هذا الباب بكلام شافٍ فى اثباته واثبات سائر الصفات واللازم المشاكلة والوحدة والدلالة عليه باى نوع من الدلائل كان من التنبيه وغيره فان مثل هذا لا يمكن تعريفه بما هو أبين منه كانت الفائدة فيه عظيمة .

الجواب : العاقل لا يضيع فكره بهذه الحرافات كل عاقل يعلم مثلاً ان السماء موجودة وان كونها بما غير كونها موجودة اليس الوجود غير كونه موجوداً او انه موجود بلى هو لا يقولون شيئاً آخر يقولون ان الوجود صفة تحدد على الذوات التى هى ذوات فى حال العدم والوجود والصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا هى لشيء لان الشيء هو الذات والمعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا يعلم لكن يعلم بها وليس غرضهم فى قولهم ليس بموجود وليس بشيء النفي المطلق بل بقى معنى اسم الموجود والشيء على ما تواضعوا عليه ثم اذا غلط عليهم التحقيق حاروا وسقطوا وكما اضطرهم كون الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها وتمادى الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به لشيء وتبين عليهم ان الصفة تخبر عنها كما ان الذات تخبر عنها والامر فى هذا يطول وليس لى رور حاره (?) وقد تحير فيه عامة القوم بالرى فتذبذبوا فى آرائهم .

١٢ مسألة : لم وجب ان يكون انفعال القوى المادية لمشاركة المادة فان قيل لان الانفعال للمادة قلنا فلم ينفع العقل وهو غير مادي ثم اما هوذا نرى المادة ينفع عن اشياء لا ينفع الصورة عنها كما يسخن ويبرد ويتخلخل ويتكاثف ولا ينفع للصورة هذه الانفعالات نغير ممتنع ان يكون القوة العقلية وجودها فى مادة ثم انما ينفع عن المعقولات ولا ينفع عنها المادة .

الجواب : معنى الانفعال حصول اثر ما فى الشيء فاذا كان ذات ذلك الشيء فى المادة حصل الاثر ايضا فى تلك المادة فان استحالة حصول الاثر فى المادة استحالة حصوله فما لا يحصل فيه الا ويحصل فى المادة ثم قوله فلم ينفع العقل وهو غير مادي

غير مسلم. فان النفس مادة للمعقولات وهى المنفعلة بالذات لا العقل الا اما كثيراً ما نتوسع فنقول العقل ونعنى به النفس الناطقة وقول ان المادة يسخن والصورة لا يسخن ان عنى ان السخونة يعرض لاستعداد فى المادة ليس فى الصورة فهو صادق لكنه ليس فهم كلامنا بوجه. فان ههنا من الاعراض ما يستعد له القوى المادية اولا بمشاركة المادة كليات الكميات واسباب اعراض الاعراض مما عرفه اهل التحقيق وان عنى ان السخونة يحدث مقارنة للمادة دون الصورة فذلك غير مسلم بل يقارنها جميعاً ولكن لاحدهما باستعداد فى الاخر ثم معنى قولنا ان الصورة المادية يفعل بمشاركة المادة انها لا يحصل فيها صورة او كمال او هيئة يتقرر فى المادة كما تقررت فى الصورة وليس وجود الصورة فى المادة الا على انها مقارنة لها فى القوام ومعها فى القوام وهذا المعنى موجود فى السخونة مع الصورة بل يفرقان بان السخونة قد عرضت للصورة لتهيؤا للمادة لتهيؤ فى الصورة ولعلها قد تكون متهيؤا الاول فى الصورة وليس المؤثر فيما نحن فيه الا نفس حصول الصورة مقارنة الذات للذات لانها يتهيؤ اول اوثان او يتهيؤ فى الشئ او فى غيره فهذا الفرق خارج عن الغرض .

١٣ مسألة : كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وسائر اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم باقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة ويمتنع ان ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حاله فى المواد كان محالاً فانها اعراض ووجودها فى الموضوع ولو كانت غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولاً مفارقة .

الجواب : هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادى ينقسم والوجود مطلقاً فى الواحد مطلقاً يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى مثلاً فى الجنسى بلى قوله ان هذه لوازم واعراض فهى لموضوعات فيجب ان ينقسم قول محتاج ان يتأمل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها

اتصالاً والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلاً يعرض الاثنيتية المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنيتية وقسمه وضعية والمعاني التي هي الصور العقلية ليس انما ان يكون فيها قسمه منعاً كيف كان بل ان يكون فيها قسمه ماهو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من جهة هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا تحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل لكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فقل هذا الضرب من القسمة حيثئذ ولا بعيد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود الجسماني ينقسم الى اثنين فيه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك .

١٤ مسألة : لم لا يجوز ان يكون نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم الى الاجسام والموضوعات التي فيها وجود الاعراض في الموضوع وما البرهان على ان نسبتها غير هذه النسب وحتى يلزم حلولها الاجسام ما ذكر في كتاب النفس لاسيما ونحن نعلم ان المعقول الفعالة ليس محلها المعقولات بل يفعلها (ويمكن) بامكان ان يكون نسبة المعقولات اليها نسبة اللوازم الاجسام وان كانت نسبتها اليها نسبة اللوازم فالبرهان المورد في كتاب النفس باطل .

الجواب : هب ان نسبة اللوازم المعقولات الى العقل او النفس نسبة اللوازم اليست هي صور لايجوز ان يقع فيها القسمة المذكورة واذا كان في اجسام لازمة او حادثة وانها جائز ان يقع فيها تلك القسمة فالحلف ثابت قد قلنا انه ليس يتعلق بالحدوث بل بالوجود وثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لانفسنا كان موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة فما كنا نجعل شيئاً .

١٥ مسألة : ما البرهان على ان العقول الفعالة ليست باجسام فان البرهان انما قام على ان الشيء الذي يتفعل عن المعقولات وكله المعقولات ليس بجسم فاما ان الشيء الذي يعقل المعقولات ليس بجسم فما بان لي بالبرهان بعد .

الجواب : لم تقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد اي وجود

كان قد فرغ من هذا جعل بدل كل يوجد وبرهن ذلك البرهان بعينه فاما ان يكون حقاً فيهما او باطلا فيهما ليس لكونه حالاً مبتدياً تأثرت في استمرار صحته ولا كونه موجوداً تأثير في منع استمرار صحته .

١٦ مسألة : ما البرهان على ان التعقل هو استحضار صورة المعقول والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها وما المانع من ان يكون عقولنا ايضا تلك سبيلها فلا ينتفع ما البرهان المذكور في كتاب النفس ان القوة العقلية لا تدرك بآلة جسمية فانه ما بان لنا هذا البرهان ايضا ان العقول الفعالة ليست باجسام ولا ذوات اجسام .

الجواب : الصور المنارقة لا يقال لها متعلقة الا باشتراك الاسم انما التعقل في العرف الاخرى هو الاستئناف ثم لا فرق بين الصور المستحضرة والصور اللازمة في انها يستحيل مما يستحيل فيه ولا يجوز ان يكون صورة عقلية في منقسم وهذا برهان اعم من المختص بانفسنا دون العقل الفعال ليعلم ان البرهان هو على الصورة العقلية لا يوجد في جسم لا وجوداً مستأنفاً ولا وجوداً لازماً لان البرهان ليس يتعلق الا بانه لا يجوز وجوده في الجسم ولا في المنقسم ليس على انه لايجوز حدوثه فيه لكننا اذا تكلمنا في وجود حادث لان تعلقنا حادث فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

١٧ مسألة : هل ههنا برهان على ان لكل شخص من اشخاص الانواع شيئاً ثابتاً واحداً بالعدد والشخص فان ما قيل يخص بالانسان الذي يشعر بذاته .

الجواب : لعل هذا في غير الحيوان يصعب لكنه لا بد من وقوف على حركة زماناً ما لعلنا اذا فكرنا وجدنا السبيل الى القول الجزم فيه .

اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان

Bu risale İstanbul kütüphanelerinin aşağıdaki kısımlarında bulunmaktadır

Ahmed III,	No. 3447	Varak 570
Ayasofya	» 4852	
Feyzullah	» 2188	
Nur Osmaniye	» 2170	
Üniversite	» 1458	

(Bu metin “جامع البدايع” adlı risale içinde Mısırdaki basılan nüsha ile Üniversite ve Ahmed III nüshalarının karşılaştırılması suretiyle meydana getirilmiştir.)

Üniversite Arapça yazma 1458. Varak 277

رسالة في اجوبة المسائل لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين ابو عبدالله بن سينا رحمة الله تعالى الحمد لله رب العالمين حسبنا الله ونعم الوكيل الناصر والمنعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وبعد هذه رسالة الى ابى ريحان البيرونى فى اجوبة مسائل افذتها من خوارزم<sup>1</sup>. اعلم حاطك الله (مغبوطاً)<sup>2</sup> بنيل ما تهواه واسعفك بجميع ما تتمناه وقسم لك سعادة<sup>3</sup> الدارين و صرف عنك جميع ما تكره فى المحلين<sup>4</sup>. سألت ادام الله عن مسائل ما يراه<sup>5</sup> جديرا ان يؤخذ<sup>6</sup> على ارسطو طاليس اذ تكلم فيها<sup>7</sup> فى كتابه الموسوم بالسما والعالَم<sup>8</sup> ومنه<sup>9</sup> التقطت ما اشكل عليك فاجبتك الى<sup>10</sup> (ذلك واسرعت) فى شرحها

<sup>1</sup> (Ü. 458) Bu kısım Kahire t. yok. (Ü. 458) (ü.)<sup>8</sup> السادة

<sup>4</sup> المحققين. <sup>5</sup> منها ما يراه <sup>6</sup> ان يوجد <sup>7</sup> عنها <sup>8</sup> آرسطو: De Coelo et Mundo <sup>9</sup> ما النقطة <sup>10</sup> فلتمسك وشرعت (اسرعت yerine).



واباتها على الإيجاز والاختصار فان بعض الاشغال المعترضة قسرتى<sup>1</sup> عن بسط القول فى كل مسألة<sup>2</sup> منها على قدر استحقاقها (هذا)<sup>3</sup> ولم يتأخر اصداها الى هذه المدة الا لما عسى ان يقرره<sup>4</sup> الفقيه المعصومى<sup>5</sup> عندك فى كتابه اليك وانا اورد ما سألت عنه بلفظك ثم اتبع كل مسألة بالجواب عنها على الاختصار.

المسئلة الاولى . سألت اسمعك الله<sup>6</sup> لم اوجب ارسطوطالميس للفلك عدم الخفة و الثقل لعدم وجود حركة له من المركز او اليه فانا نستطيع<sup>7</sup> ان<sup>8</sup> نتوهم فيه انه من اثقل الاجسام توهماً لا ايجاباً لان ذلك لا يوجب لان يكون له حركة الى المركز من اجل ان حكم<sup>9</sup> اجزاء انها متساوية واذا كان كل جزء من اجزائه متحركاً بالطبيع الى المركز ثم كانت متصلة لم يوجب<sup>10</sup> الا الوقوف بحيال<sup>11</sup> المركز وكذلك نستطيع ان نتوهم انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة من المركز الا بعد الاتفاق<sup>12</sup> والافتراق ووجود<sup>13</sup> الخلاء خارجه واذا تقرر (عندنا)<sup>14</sup> وصح عدم الخلاء خارج الفلك كان الفلك وان كان مثلاً نارياً كانه منحصراً مجتمع واما الحركة المستديرة فقد يمكن ان لا تكون<sup>15</sup> له طبيعية وذلك لحركات<sup>16</sup> الكواكب الطبيعية الى المشرق والحركة العرضية اللازمة لها قسراً الى المغرب فان قيل ان تلك ليست بعرضية اذ<sup>17</sup> لا تضاد فى الحركات المستديرة ولا خلاف فى جهاتها كان التسمية والفسطة ظاهراً<sup>18</sup> فى لوازم هذا القول اذ لا يمكن ان يتوهم لشيء حركتان طبيعيتان احدهما من<sup>19</sup> المشرق والاخرى من<sup>19</sup> المغرب وما هذا الا خلاف<sup>20</sup> فى اللفظ مع الاتفاق فى المعنى حيث لا تسمى<sup>21</sup> الحركة الى المغرب ضد الحركة الى المشرق وهذا متسلم<sup>22</sup> اذا تورعنا<sup>23</sup> فى الالفاظ فلنعول<sup>24</sup> على المعانى .

<sup>1</sup> قسرتى من <sup>2</sup> مسئلة <sup>3</sup> بدأ <sup>4</sup> مددته <sup>5</sup> (الفقيه) المعصوم <sup>6</sup> yok ، <sup>7</sup> نستطيع <sup>8</sup> انا <sup>9</sup> الجهات المتشابهة واذا كان <sup>10</sup> لم توجب <sup>11</sup> يقال <sup>12</sup> الاتفاق <sup>13</sup> وجد الخلاء <sup>14</sup> yok <sup>15</sup> لا يكون <sup>16</sup> كحركات <sup>17</sup> لان <sup>18</sup> ظاهرة <sup>19</sup> الى <sup>20</sup> الاختلاف <sup>21</sup> لا يسمى <sup>22</sup> مسلم فاذا <sup>23</sup> اذا توزعنا <sup>24</sup> فلنقبل

الجواب : قد كفيّني اسعدك الله المؤونة في اثبات ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل<sup>1</sup> بمقدماتك التي سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزاء اقول ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت ولا أن يكون له في التحت موضع طبيعي<sup>2</sup> ينتقل اليه وان<sup>3</sup> أدى ذلك الى انفتاحه<sup>4</sup> و فرضاء منفقاً<sup>5</sup> لان ذلك يؤدي الى نقل<sup>6</sup> جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية<sup>7</sup> وذلك مما لا يجوز لالمعالم الالهية ولا المعالم الطبيعية او اثبات الحلاء<sup>8</sup> له وذلك غير جائز في المعالم<sup>9</sup> الطبيعية فاذا<sup>10</sup> ليس للفلك موضع طبيعي من تحت ولا من فوق يتحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لانه يؤدي<sup>11</sup> الى محالات مستشعة<sup>12</sup> ذكرناها اعني تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية او وجود الحلاء وليس شئ ابطل مما لا يمكن ان يثبت لا بالفعل ولا بالامكان والتوهم فاذا<sup>13</sup> يتسلم لي<sup>14</sup> من ذلك انه ليس للفلك<sup>15</sup> موضع طبيعي لا تحت ولا فوق ولكل جسم ينتج من النوع<sup>16</sup> الاول من الشكل الاول ان الفلك<sup>17</sup> له موضع طبيعي<sup>18</sup> واذا قلنا النتيجة الى القياس الشرطي<sup>19</sup> المنفصل له قلنا وموضعه الطبيعي اما فوقه واما تحته واما حيث هو<sup>20</sup> واستثنينا سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعي<sup>21</sup> حيث هو ساكن فيه وكل ما في موضعه الطبيعي (فليس بخفيف ولا ثقيل)<sup>22</sup> بالفعل والبرهان على ان ما في موضعه ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل ان الخفيف ما يتحرك الى موضعه الطبيعي صعوداً<sup>23</sup> ولا يمكن ان يكون ما في موضعه الطبيعي خفيفاً (بالفعل)<sup>24</sup> لانه يلزم فيه بما قدمت ان (لا)<sup>25</sup> يكون في موضعه الطبيعي (لا في موضعه الطبيعي)<sup>26</sup> وذلك خلف وكذلك في الثقيل لان الثقيل ما يتحرك<sup>27</sup> الى اسفل بالطبع فوضعه الطبيعي اسفل لان كل تحرك<sup>28</sup> بالطبع

<sup>1</sup> لا ثقيل ولا خفيف <sup>2</sup> موضعاً طبيعياً <sup>3</sup> اذا <sup>4</sup> انفتاحه yerine القيام <sup>5</sup> متفقاً <sup>6</sup> نقل <sup>7</sup> او اثبات انحلاله ذلك (Bir cümle atlamış) <sup>8</sup> انحلاله <sup>9</sup> العالم <sup>10</sup> فاذا <sup>11</sup> ذلك الى المحالات <sup>12</sup> مستشعة التي <sup>13</sup> فاذا <sup>14</sup> (لى) <sup>15</sup> في الملك <sup>16</sup> الفرع <sup>17</sup> للفلك <sup>18</sup> موضعاً طبيعياً <sup>19</sup> الوضعى <sup>20</sup> هو هو <sup>21</sup> فليس بخفيف <sup>22</sup> yok <sup>23</sup> صعداً <sup>24</sup> yok <sup>25</sup> لا ilâvesile <sup>26</sup> mâna düzeliyor. لا في غير موضعه <sup>27</sup> ما يتحرك <sup>28</sup> متحرك .

فحركته الى موضعه<sup>1</sup> الطبيعى و بالتدبير<sup>2</sup> الاول<sup>3</sup> نيين<sup>3</sup> ان الذى فى موضعه الطبيعى فى موضعه الطبيعى ليس بثقل<sup>4</sup> بالفعل فاذا ضمنا<sup>5</sup> نتيجتي<sup>5</sup> المقدمتين كان مجموعها ان الذى فى موضعه الطبيعى لا ثقل ولا خفيف بالفعل وقد ثبت ان المقدمة الثانية الصغرى وهو<sup>6</sup> ان الفلك فى موضعه الطبيعى حق والنظم منتج والنتيجة صحيحة وهو<sup>7</sup> ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقل بالفعل وليس ايضا بالقوة والامكان. برهان ذلك ان الثقل والحفيف بالقوة اما ما هو كذلك بكلية كالأجزاء من العناصر<sup>8</sup> الثابتة فى موضعها الطبيعى<sup>9</sup> فانها وان كانت لا ثقيلة ولا خفيفة بالفعل فذلك فيها بالقوة لامكان انتقالها بحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية وعودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اما صاعدة واما هابطة واما ما هو كذلك فى أجزائه لا فى كلية<sup>10</sup> كالكلية من العناصر فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكلياتها لانها اذا تحركت صاعدة فن الضرورة ان يتحرك نصف منها هابطا لكونها كرية الاشكال ولوجوه كثيرة بل الحفة والتقل فى أجزائها. فالفلك ان كان<sup>11</sup> خفيفاً أو ثقيلًا بالقوة فذلك اما فى كليته وقد اثبتنا ان الحركة بالطبع الى فوق والى تحت<sup>12</sup> مسلوقة عن كلية الفلك وتعلقنا فى اثبات ذلك ببعض مقدماتك فثبت لنا ان الفلك ليست<sup>13</sup> كلية بخفيفة ولا ثقيلة<sup>14</sup> واقول ولا هو ثقل ولاخفيف بالقوة فى أجزائه لان الأجزاء الثقيلة والخفيفة انما<sup>15</sup> يتبين خفتها وثقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعى (الخرجة عنه بالقسر العائدة اليه بالطبع. او متولدة)<sup>16</sup> متحركة الى موضعها الطبيعى كحر النار المتولد عن الدهن يتحرك الى الفوق ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعى بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك الجزء محرك خارج<sup>17</sup> اى محرك لا عن ذاته فاما ان يكون ذلك جسماً او غير جسم و الاشياء المحركة التى ليست بجسام مثل

<sup>1</sup> الا موضع <sup>2</sup> بالتبين <sup>3</sup> نيين <sup>4</sup> ينتقل <sup>5</sup> ضمنا <sup>6</sup> ياخود <sup>7</sup> هي <sup>8</sup> والناس <sup>9</sup> للطبيعة <sup>10</sup> بكليته <sup>11</sup> ثقيلًا <sup>12</sup> وبجب <sup>13</sup> اسفل <sup>14</sup> ليس <sup>15</sup> انما (يتبين yok) <sup>16</sup> yerine-yok : والأجزاء المتحركة الى عن مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليها بالطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعية <sup>17</sup> متحرك خارجاً اى محرك

ما يسميه الفلاسفة الطبيعية والعقل العمال والعلة الاولى لن يجوز<sup>1</sup> عليها ان تحرك حركة قسرية. اما الطبيعة فذلك بين فيها. واما العقل والعلة الاولى فامتناع ذلك عليها موكول الى العلم الآلى. واما العلة الجسمية فيجب ان تكون<sup>2</sup> ان امكن واحدا من الاسطقسات<sup>3</sup> او مركبة<sup>4</sup> منها اذ لا جسم آخر غير هذه الخمسة البسيطة والمركبة من الاربعة منها وكل جسم حرك بذاته او فعل لا بالعرض<sup>5</sup> فانه يماس المتحرك والمنفعل عنه. وبيان ذلك فى كتاب الكون والفساد فى المقالة الاولى<sup>6</sup> فليس يمكن ان يحرك جزءاً من الفلك جسم الا اذا اتصل به بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع فاما<sup>7</sup> الذى بالقسر فعن محرك من<sup>8</sup> خارج تماس له ينتهى الى متحرك الى تلك الجهة بالطبع. اول محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اماً نار بسيطة او مركب<sup>9</sup> غالب عليه اجزاء النارية. فاما النار البسيطة فليس تفعل<sup>10</sup> فى الفلك لانه لما كان مماساً له فى كل الجوانب وفعل الاجسام فى الاجسام بالمماس فليس جزء من الفلك اولى فى الانفعال من جزء. اللهم الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفاً<sup>11</sup> فى طبعها اقوى على القبول وضعف الجوهر لا يكون بذاته بل بمؤثر<sup>12</sup>. و ترجع<sup>13</sup> المسألة حينئذ الى ما كانت عليه اولا واما المركب للغالب<sup>14</sup> فيه الاجزاء النارية فانه لا يثبت حتى يصل الى جرم<sup>15</sup> الفلك عند وصوله الى حيز الاثير لاستحالة ناراً محضة واشتعاله واحتراقه هناك<sup>16</sup> كما يشاهد<sup>17</sup> من الشهب وان ابطأت فى الاستحالة لم تبلغ<sup>18</sup> ايضا مماسة الفلك لان فيها اجزاء جاذبة<sup>19</sup> ثقيلة ارضية وغيرها ومماسية جرم<sup>20</sup> الفلك بالطبع لا يمكن الا بالنار محضة واما مجاوزة<sup>21</sup> حيز العناصر الثلاثة فقد يمكن بنار محضة وغير محضة والمركب ليس بنار محضة والذى ليس بنار محضة يمكن عليه ان يجاوز<sup>22</sup> حين العناصر

<sup>1</sup> ان يجوز<sup>2</sup> يكون<sup>3</sup> اسطقسات ( les elements )<sup>4</sup> او مركباً<sup>5</sup> فصل بالعرض<sup>6</sup>

De generation et Corruption<sup>7</sup> والى<sup>8</sup> yok<sup>9</sup> مركبة غالب عليها<sup>10</sup> بفعل<sup>11</sup>

اضمنها فى طبعها<sup>12</sup> من مؤثره<sup>13</sup> يرجع<sup>14</sup> الغالب فيها لاجزاء<sup>15</sup> ممازجة فى الفلك<sup>16</sup>

هناك<sup>17</sup> مشاهد<sup>18</sup> لم يبلغ<sup>19</sup> حادثة<sup>20</sup> جزء من الفلك بالطبع<sup>21</sup> تجاوزه<sup>22</sup> تجاوز.

الثلاثة ولكن ليس يمكن<sup>1</sup> تماس الفلك بالطبع. واما الاسطوانات الاخرى<sup>2</sup> فلا يمكن عليها في كليتها ان يماس الفلك لانها لا تنقل<sup>3</sup> بكليتها عن مواضعها الطبيعية. واما في مركباتها واجزائها فلا يمكن ان يحصل منها افعال في الفلك<sup>4</sup> لانها لا يمكنها ان تماس<sup>5</sup> الفلك لاحتراقها في الاثير واستحالتها نارا والار ليست تفعل في الفلك كما اثبتناه<sup>6</sup> وانما كان الاثير يغير كل ما يحصل فيه ويفرق<sup>7</sup> لانه حار بالفعال وحاد الحار بالفعال انه الممازج<sup>8</sup> مع ذي جنسه المبين غير ذي جنسه المفرق بين مختلفة الاجناس الجامع بين متفقة الاجناس فتقوى النار على الجسم المنفعل عنه فرقة ان كان مركبا من اجزاء مختلفة ونقلته<sup>9</sup> الى طبيعته ولم تقصر لممازجته مخالفة لجوهره. واما البارد فليس كذلك ولا شك ان الحار<sup>10</sup> اشد الاشياء تفعيلاً واقواها تأثيراً والشيء الكائن<sup>11</sup> في موضعه الطبيعي يقوى جنسه و الكلى اقوى من الجزئى فما ظنك بحار في موضعه الطبيعي كل كيف يخلى جزئياً يدخل في حيزه لا يفعل فيه ولا يغيره الى جنسه<sup>12</sup> ولا يفرق اجزاء المركب منه ان كان مركبا فمن هذه المقدمات<sup>13</sup> تبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزئى من الاسطوانات ولا مركب فاذا لم يصل اليه لم يماسه واذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شئ من الجزئيات ولا من المركبات يفعل في اجزاء الفلك واذا لم يكن ان يفعل فيها غيرها من كليات الاجسام ولا جزئياتها البسيطة والمركبة<sup>14</sup> لم يكن ان تنفعل<sup>15</sup> وتحرك بالقسر بذاتها والاستثناء بايجاب المقدم وهو قولنا وليس يمكن ان يفعل فيها غيرها حق فالنتيجة وهى قولنا ليس يمكن ان تنفعل<sup>16</sup> وتحرك بالقسر صحيح حق فليس الفلك<sup>17</sup> بخفيف ولا ثقيل بالقوة لا في كليته ولا في اجزائه وقد اثبتناه انه ليس كذلك ايضاً بالفعال فليس هو بخفيف ولا ثقيل<sup>18</sup> على الاطلاق وذلك

<sup>1</sup> ممكن <sup>2</sup> الاخر <sup>3</sup> لا ينتقل <sup>4</sup> للفلك <sup>5</sup> ان يماس <sup>6</sup> تبينه <sup>7</sup> و محترقة <sup>8</sup> المخارج <sup>9</sup> وثلاثة الى طبيعية ولم يصيرها لازجة مخالفة لجوهرته <sup>10</sup> النار <sup>11</sup> البطي <sup>12</sup> نفسه او لا يفارقه <sup>13</sup> المركبات يتبين <sup>14</sup> المركبة (-) <sup>15</sup> ينفل و يتحرك <sup>16</sup> ينفل و يتحرك <sup>17</sup> للفلك <sup>18</sup> ثقيل ولا خفيف .

ما اردنا ان نبين<sup>1</sup> واما ثبوتك ان حركته المستديرة قد يمكن<sup>2</sup> ان لا تكون طبيعية و قولك<sup>3</sup> فان قيل ان تلك ليست بعرضية الى آخر الفصل ليس احد ممن اثبت<sup>4</sup> الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين ثبت<sup>5</sup> له ذلك بما اوردت من الاعتراض<sup>6</sup> عليك بل لوجوه<sup>7</sup> لولا كراهية التطويل وان هذا القول<sup>8</sup> لم يفرد مسألة على حده لينتها<sup>9</sup>. واما اثباتك ان حركة الافلاك والكواكب متضادة فليست كذلك واما هي متخالفة<sup>10</sup> فقط. لان الحركات المتضادة هي المتضادة في<sup>11</sup> الجهات و النهايات فلو لا كون العلو ضدا للسفل لما سمينا الحركة من المركز ضدا للحركة الى المركز. وبيان هذا الفصل<sup>12</sup> في المقالة الخامسة من كتاب السماع الطبيعي<sup>13</sup>. واما جهات هاتين<sup>14</sup> الحركتين المستديرتين و نهاياتهما فهي<sup>15</sup> بالوضع من فرضنا<sup>16</sup> لا بالطبع فانه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية (فهى غير)<sup>17</sup> متضادة فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمضادتين<sup>18</sup>.

المسئلة الثانية: لم جعل ارسطوطا ليس<sup>19</sup> اقاويل القرون الماضية و الاحقاب<sup>20</sup> السالفة في الفلك و وجودهم اياه على ما وجده<sup>21</sup> عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على<sup>22</sup> ثبات الفلك<sup>23</sup> و دوامه و من لم يتعصب و لم يصّر على الباطل تحقق ان ذلك غير معلوم ولا نعلم<sup>24</sup> من مقداره الا اقل مما يذكره اهل الكتاب بكثير وما يحكى عن الهند و امثالهم من الالم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الارض اما جملة واما<sup>25</sup> توباً<sup>26</sup> و ايضا فان حال الجبال<sup>27</sup> كلها كذلك في القدم و شهادة الاحقاب<sup>28</sup> بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها.

<sup>1</sup> يتبين لك ان تسمى الفلك خفيفا من وجه وذلك ان الناس قد يسمون الجرم الكافى على جرم آخر بالطبع اخف منه فن ذلك الوجه يمكن ان يكون الفلك اخف الاشياء. واما قولك<sup>2</sup> فيمكن<sup>3</sup> yok<sup>4</sup> ينسب<sup>5</sup> يثبت<sup>6</sup> الاعراض (٢) بوجوه<sup>7</sup> ايضا<sup>8</sup> yok<sup>9</sup> yok<sup>10</sup> مختلفة<sup>11</sup> yok<sup>12</sup> اللفظ<sup>13</sup> Aristote, Physique. Liv. V<sup>14</sup> ماين<sup>15</sup> yok<sup>16</sup> من تفريضا<sup>17</sup> فانها ليست مضادة<sup>18</sup> وذلك ما اردنا ان يتبين.<sup>19</sup> ارسططا ليس<sup>20</sup> الاحداث<sup>21</sup> وجدوه حجة<sup>22</sup> في كتابه على<sup>23</sup> Aristote, De Coelo<sup>24</sup> لا يعلم من بعد الا اقل ما يدركه<sup>25</sup> نوباه<sup>26</sup> المثل<sup>27</sup> الاحداث<sup>28</sup> بمثل.

الجواب : يجب ان تعلم<sup>1</sup> ان ذلك ليس منه باقامة البرهان وانما هو شئ<sup>2</sup> اثنى به خلال الكلام على انه ليس الامر<sup>3</sup> في السماء كالامر<sup>4</sup> في الجبال فانه<sup>5</sup> الام وان شاهدت الجبال محفوظة في كليتها فلم تعر<sup>6</sup> عن اختلافات<sup>7</sup> العوارض في جزئياتها من انحطام بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام اشكالها وما هو ايضاً فوق هذا<sup>8</sup> مما يذكره افلاطون في كتبه في السياسات<sup>9</sup> وغيرها وكأنتك اخذت<sup>10</sup> هذا الاعتراض<sup>11</sup> عن يحيى النحوى<sup>12</sup> المموه على النصرى باظهار<sup>13</sup> الخلاف لارسطوطاليس في هذا القول ومن نظر الى<sup>14</sup> تفسيره لآخر الكون والفساد<sup>15</sup> وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقة لارسطوطاليس في هذه المسألة او عن محمد بن زكريا الرازى<sup>16</sup> المتكلف الفضولى<sup>17</sup> في شروحه في الآلهيات وتجاوز قدره في بسط الحجاج<sup>18</sup> والنظر في الابوال والبرازات<sup>19</sup> لا جرم فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه ويجب ان تعلم ان ارسطوطاليس في قوله<sup>20</sup> ان العالم لا بد له ليس شئ<sup>21</sup> يعنى به انه لا فاعل له بل يروم ان يجعل بهذا القول فاعله منزهاً عن التعطيل<sup>22</sup> عن الفعل وليس هذا موضع بيان ما يشبه هذا . واما قولك ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل فهذه المغالطة والمحاشنة قبيحة لانه اما ان تكون وقفت<sup>23</sup> على معنى قول ارسطوطاليس<sup>24</sup> في هذا الفصل او لم تقف فان لم تقف<sup>25</sup> فتحققك<sup>26</sup> واستخفافك بمن قال قولاً لم تقف<sup>27</sup> عليه محال<sup>28</sup> وان كنت وقفت عليه فعرفانك بمعنى القول كان يصدك<sup>29</sup> عن تعاطي هذه المجافاة<sup>30</sup> فتعرضك<sup>31</sup> لما يصدك<sup>32</sup> عنه العقل فاحش لا يليق بك .

المسئلة الثالثة : لما ذكر وذكر غيره ان الجهات ست ولينثل<sup>33</sup> على

<sup>1</sup> يعلم <sup>2</sup> metinde boş <sup>3</sup> كلام في الجبال <sup>4</sup> لان <sup>5</sup> فله يتغير <sup>6</sup> اختلاف <sup>7</sup> مما يذكره <sup>8</sup> Politique, (نواميس) Platon, République, Les lois <sup>9</sup> احدثت <sup>10</sup> الاعراض <sup>11</sup> Jean le Grammairien - <sup>12</sup> باظهار باطنها <sup>13</sup> في <sup>14</sup> De Gene-ratione et Corruptione <sup>15</sup> Alrazes (متن رازى يوق) <sup>16</sup> الفصول في <sup>17</sup> بطالحراجات <sup>18</sup> الجراحات من فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه <sup>19</sup> yok <sup>20</sup> من التعطيل <sup>21</sup> قد وقت <sup>22</sup> ارسطوطاليس <sup>23</sup> لم تقف <sup>24</sup> فتحقيقك <sup>25</sup> لم يقف <sup>26</sup> بمال <sup>27</sup> يضررك <sup>28</sup> المخافات <sup>29</sup> مترضاً <sup>30</sup> لما يصول <sup>31</sup> لم <sup>32</sup> ليثل

المكعب فإن الجهات الست من ما يحاذى سطوحه واذا اضيف اليه من جهة سطوحه<sup>1</sup> ستة مكعبات امثاله كانت مماسة له من جهاته والمذكورة فاذا اتم<sup>2</sup> الناقص من ذلك الشكل حتى تصير<sup>3</sup> جملة الجسم المتولد سبعة وعشرين مكعباً كان<sup>4</sup> سائرهما مماسةً له من جهة الاضلاع والزوايا واذا لم تعد الجهات ذلك العد<sup>5</sup> فمن اى<sup>6</sup> جهة ماست المكعبات الاول على ان تلك الجهات معدومة فى الكرة<sup>6</sup>.

الجواب : ليست<sup>7</sup> جهات الجسم الذاتيه من حيث هو جسم ما يحاذى سطوحه بل تلك جهات بالعرض<sup>8</sup> فان الجهات الست<sup>9</sup> التى عنتها<sup>9</sup> الفلاسفة هى التى تحاذى نهايات (الابعاد الثلاثة للجسم)<sup>10</sup> الطول والعرض والعمق فانه لما كان كل<sup>11</sup> جسم متناهيًا وبيانه فى المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعى<sup>11</sup> فى ذكر اللا<sup>12</sup> نهاية فمن<sup>13</sup> الضرورة ان طوله وعرضه وعمقه متناهية ومن الضرورة ان لكل واحد منها نهايتين وجملتها ست (وما يحاذيها ست)<sup>14</sup> وما يحاذى نهاية الطول مما يلى مركز<sup>15</sup> العالم فيما يكون طوله ينتهى الى جهة المركز هو السفلى ومقابلة هو العلوى وليس للجهات الاربع (الباقية)<sup>16</sup> اسم فى كل جسم بل ذلك الجهات الجسم الحى<sup>17</sup> فجبهة نهاية<sup>17</sup> عرض الجسم الحى الذى منه يظهر ويخرج حركته يسمى يميناً ومقابله (يسمى)<sup>18</sup> يساراً والجهة المخاذية لنهاية عمق الجسم (الحى)<sup>19</sup> التى اليها نقلته وتحوها<sup>20</sup> (تلمحها) حاسته<sup>21</sup> البصرية تسمى أماما ومقابلها يسمى خلفاً ووراء. فهذه هى الجهات الست الضرورية فى كل<sup>22</sup> جسم واما<sup>22</sup> نفيك<sup>22</sup> الجهات الست عن الكرة فغير صحيح لانه اذا<sup>23</sup> كانت الكرة جسماً فلها طول وعرض وعمق وطولها متناه وعرضها متناه وعمقها متناه ولكل واحد من هذا الثلاثة نهايتان والجملة ست

<sup>1</sup> امثاله من المكعبات <sup>2</sup> اذا تم (ناقص -) <sup>3</sup> عبر عن جملة <sup>4</sup> كان حتى <sup>5</sup> العدد <sup>6</sup> فى الكثرة <sup>7</sup> ليس <sup>8</sup> العرض <sup>9</sup> عنيها<sup>9</sup> انما يحاذى <sup>10</sup> yok <sup>11</sup> La Physique, Liv. III <sup>12</sup> لا نهاية <sup>13</sup> فى الضرورة <sup>14</sup> yok <sup>15</sup> كون العالم <sup>16</sup> yok <sup>17</sup> لجهة نهايات <sup>18</sup> yok <sup>19</sup> yok <sup>20</sup> نقلها ونحوها <sup>21</sup> حاسة <sup>22</sup> ما يقبل <sup>23</sup> ان كانت ضرورة الكرة .



والجهات المحاذية لهذه النهايات<sup>1</sup> الست ست لكن المقدم حقّ فالتوالى كلّها حقّ في النتيجة وهي أنّ للكرة جهات ست حقّ وكيف يمكن أن تكون الجهات الست الذاتية للجسم ما يحاذى سطوحه<sup>2</sup> ومن المعلوم أنّ للكرة جهات من جوانبها مختلفة بالمشاهدة فليست جهة القطب الجنوبي<sup>3</sup> بجهة القطب الشماليّ وجهتي المشرق والمغرب ولا غيرها من الجهات وكذا العكس<sup>4</sup> وإن كان السطح المحيط بالكرة واحداً فليس اذن في الكرة جهة واحدة لا بالبرهان (كما قدمنا)<sup>5</sup> ولا بالفرض كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات بالعرض<sup>6</sup> لا بالذات لما بيّنا<sup>7</sup> وأما الاجسام المتشكلة<sup>8</sup> بأشكال زوايا فقد يمكن أن يجعل لها جهات من جهة السطوح لاستقامة (لاستواء) سطوحها بالفرض و الوضع لا بالذات فان الذي يلزم الجسم بالذات من الجهات هي ما يحاذى نهايات ابعاده الثلاثة واياها غت الفلاسفة.

المسئلة الرابعة : لم استشنع ارسطوطاليس قول القائلين<sup>9</sup> بالجزء الذي لا يتجزأ والذي يلزم القائلين<sup>10</sup> بأن الجسم يتجزأ الى ما لا نهاية اشنع وهو ان لا يدرك (متحرك)<sup>11</sup> متحركاً<sup>12</sup> يتحركان في جهة واحدة . ولو كان المتحرك<sup>13</sup> منهما قبل ابطاً حركة . ولنمثل بالشمس والقمر فانه اذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت<sup>14</sup> الشمس في ذلك<sup>15</sup> مقداراً ايضاً اصغر<sup>16</sup> . وكذلك الى ما لا نهاية له وقد نراه يسبقها . ويلزم اصحاب الجزء ايضاً امور اخرى<sup>17</sup> كثيرة معروفة عندالمهندسين . ولكن الذي ذكرته مما يلزم مخالفيفهم<sup>18</sup> اشنع فكيف التخلص<sup>19</sup> من كليهما .

<sup>1</sup> للنهايات <sup>2</sup> سطحه <sup>3</sup> التالى بجهة المنرب والمشرق والقطب الجنوبي وغيرها <sup>4</sup> على العكس  
واذا كان <sup>5</sup> yok بالفرض <sup>7</sup> لانا بناء . <sup>8</sup> المشكلة <sup>9</sup> و <sup>10</sup> القائل <sup>11</sup> yok <sup>12</sup> متحركات  
<sup>13</sup> المتقدم <sup>14</sup> سارق (?) <sup>15</sup> yok <sup>16</sup> اصغر اذا ساره <sup>18</sup> ذلك الزمان  
<sup>17</sup> اخر <sup>18</sup> مخالفهم <sup>19</sup> المخلص.

الجواب : اما <sup>1</sup> انه لا يمكن ان يتركب شئ متصل لاجسم ولا سطح ولا طول ولا حركة ولا زمان من اجزاء غير متجزئة اعنى عن ذى طرفين وواسطة ينتصف <sup>2</sup> عندها فقد بينه <sup>3</sup> ارسطو طاليس فى المقالة السادسة من كتاب سمع الكيان <sup>4</sup> ببراھين منطقية قوية لا مربية <sup>5</sup> فيها . واما هذا الاعتراض <sup>6</sup> فقد اورده على نفسه . و اجاب عنه بجواب ما ولكن يجب ان تعلم انه ارسطو طاليس بانّ الجسم تجزأ الى مالا نهاية ليس يعنى به انه تجزأ ابدأ بالفعل بل يعنى به انّ كل جزء منه له فى ذاته وسط وطرفان فبعض (الاجزاء يمكن ان يفصل بين) <sup>7</sup> جزئية اللذين يحدهما الطرفان والواسطة وهذه الاجزاء منقسمة <sup>8</sup> بالفعل وبعض الاجزاء وان كانت لها فى ذاتها واسطة ومنقسم فليس يقبل لصغره الانقسام <sup>9</sup> وهذه الاجزاء منقسمة بالقوة وفى ذاتها . فمن قال انّ الجسم يمكن ان يحجزأ ابدأ بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذى اعترضت <sup>10</sup> به ضرورة ومن قال انّ الجسم بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعض اجزائه منقسم لا بالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه لانّ الحركة انما <sup>11</sup> تأتى على تقسيم المتناهية من الاجزاء المنتصفة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل فهذا هو السبيل المؤدى الى التوصل <sup>12</sup> من الشناعتين اللازمتين فى كلا الطريقتين . واما ما اجاب به ارسطو طاليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفطة والمغالطة ولولا (حب) <sup>13</sup> اجتتاب التطويل <sup>14</sup> لذكرت ذلك ولكنه بعد بيان القصد هذر وفضول <sup>15</sup> .

المسئلة الخامسة : لم استشنع ارسطو طاليس قول من قال انه يمكن ان يكون عالم آخر خارج هذا الذى نحن فيه كائن على طبيعة اخرى لاننا ما عرفنا الطبايع والاسطقسات الاربعة الا بعد وجودنا <sup>16</sup> اياها كما ان الاكهم لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما أمكن ان يتوهم من ذات نفسه كيفية البصر ولا ان حاسة تكون خامسة <sup>17</sup> تدرك بها الالوان أو يكون ايضا على مثل هذه

<sup>1</sup> ان لا يتصل ممكن <sup>2</sup> تنصف عليها <sup>3</sup> به ارسطو <sup>4</sup> Aristote : Physique <sup>5</sup> لازمية فيها <sup>6</sup> الاعراض <sup>7</sup> yok <sup>8</sup> منتصفة <sup>9</sup> الانقسام بالفعل <sup>10</sup> اعرضت <sup>11</sup> بهما يأتى <sup>12</sup> الى السلوك <sup>13</sup> yok <sup>14</sup> التفصيل <sup>15</sup> (هذر -) فضول <sup>16</sup> وجودها اياها <sup>17</sup> حاسته يكون حاسة يدرك بها.

الطبايع غير انها تكون مكونة<sup>1</sup> على ان تكون<sup>2</sup> جهات حركاتها بخلاف هذه ويكون كل واحد من العالمين محجوباً عن صاحبه ببرزخ كما انه لو كان اب ج ب (اب ٨ ج) ثلاثاً على<sup>3</sup> الارض (وا ح)<sup>4</sup> اقرب الى سطحه (من اب)<sup>5</sup> ومن المعلوم ان الماء يسيل من ب الى أ او الى ح وهما حركتان متضادتان الى موضع معلوم .

الجواب : اما هذه المسألة فليست هي حكاية قول ارسطوطا ليس في كتابه السماء والعالم<sup>6</sup> في انكاره وجود عوالم غير هذا العالم لانه لم يتكلم فيه مع من قال ان عوالم لا تشبه<sup>7</sup> هذا العالم بوجه من الوجوه ثم بل يرد على من جعل عوالم فيها سموات وارضون واسطقسات موافقة هذا العالم<sup>8</sup> بالنوع والطبع مغايرة له في الشخصية و اورد على هذه الدعوى حجة بان قال ان لفظنا العالم والسماء بلا اشارة ولا بيان العنصر اعم من لفظنا هذا العالم بالاشارة<sup>9</sup>. ومن هذا العالم المبين العنصر فان يمكن ان تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار اليه (المبين)<sup>10</sup> العنصر والممكن في الاشياء الابدية واجب<sup>11</sup> فن الضرورة وجود عوالم غير هذا العالم فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها وكلهم اثبتوا<sup>12</sup> الخلاف والفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب السماء بما نقضه وبين انه لا يمكن ان تكون عوالم كثيرة . فان<sup>13</sup> هؤلاء ليس يضعون اسطقسات تلك العوالم (مخالفة)<sup>14</sup> لاسطقسات هذا العالم بل<sup>15</sup> موافقة لها في<sup>16</sup> الطبع . قال الحكميم اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالف<sup>16</sup> بعضها بعضاً في الطبيعية والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في جهات الحركة الطبيعية التي تحرك اليها والاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في<sup>17</sup> المواضع الطبيعية فاذا وجدت في مواضع مختلفة فوق

<sup>1</sup> يكون متكونة <sup>2</sup> ان يكون جهة <sup>3</sup> مثلاً <sup>4</sup> من ب <sup>5</sup> Aristote, De Coelo et Mundo <sup>6</sup> لا يشبه بهذا العالم بل يرد <sup>7</sup> عوالم <sup>8</sup> لما في هذا العالم <sup>9</sup> بلا اشارة وهذا العالم من هذا الجزء ومن العنصر . فاذا يمكن <sup>10</sup> yok <sup>11</sup> فاذا كون عوالم كثيرة واجب ومن الضرورة ان عوالم غير هذا العالم <sup>12</sup> بخلافه <sup>13</sup> فاذا <sup>14</sup> yok <sup>15</sup> bos <sup>16</sup> بالطبع <sup>17</sup> غير مخالفة .

واحدة فهي <sup>1</sup> ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعدالذى بالذات فمن المعلوم انها كانت مجتمعة متأحدة <sup>2</sup> ثم افترقت بعد ذلك و أولئك يضعونها متباعدة ابد (فهي اذن متباعدة ابدأ) <sup>3</sup> وليست بمتباعدة ابدأ وهذا خلف لا يمكن والذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الشيء الى ما كان اولاً عليه بالذات فتلك العوامل المتفرقة ستجتمع <sup>4</sup> ثانياً <sup>5</sup> و أولئك (يضعون) <sup>6</sup> انها لا تجتمع ابدأ (فهي) <sup>7</sup> تجتمع ولا تجتمع ابدأ هذا خلف لا يمكن ولا محالة <sup>8</sup> ان الذي بالقسر له علة اما هذه الاجسام فلا يجوز ان يقسر بعضها بعضاً <sup>9</sup> عن (الكون في) <sup>10</sup> المواضع الطبيعية (والحركة الى الاجتماع في المواضع الغير الطبيعية) <sup>11</sup> لاننا بينا فيما <sup>12</sup> سلف ان الاجسام القاسرة بعضها لبعض في التحرك <sup>13</sup> تنتهي الى جسم يتحرك <sup>14</sup> الى جهة (التحريك) <sup>15</sup> بالطبع وان كان جسم يتحرك بالقسر الى موضع غير طبيعي كاسطوانات العوالم فمن الضرورة ان جسماً (آخر) <sup>16</sup> يتحرك الى تلك الجهة بالطبع ونستثنى <sup>17</sup> نقيض التالي وهو انه لا جسم كذلك الا من هذه الاسطوانات لاننا بينا انها ليس لشيء منها موضع (بالطبع) <sup>18</sup> غير هذه (فان وضعنا ان ما يتحرك بالطبع الى موضع طبيعي غير هذه) <sup>19</sup> المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفا ولا جسم آخر غير هذه (اذلا جسم) <sup>20</sup> مخالف لهذه ونبين <sup>21</sup> صحة ذلك <sup>22</sup> فيما بعد فينتج نقيض المقدم وهو <sup>23</sup> ان هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعضاً في التحريك الى تلك الجهة لانه ليس شيء منها متحركاً <sup>24</sup> الى تلك الجهة بالطبع ولا غيرها اذ لا غير لها في الجسمية فاذا لاعلة جسمية قاسرة ولا علة غير جسمية لان العلة التي ليست باجسام كاشياء التي يسميها <sup>25</sup> الفلاسفة الطبيعية والعقل والعلة الاولى لا تنقل النظام الى <sup>26</sup> لا نظام بل شأنها تنقل <sup>27</sup> لا نظام الى نظام. أو تمسك

<sup>1</sup> yok <sup>2</sup> وهي <sup>3</sup> متحدة <sup>4</sup> yok <sup>5</sup> يجمع <sup>6</sup> وقد وضوا <sup>7</sup> yok <sup>8</sup> yok <sup>9</sup> لا مخالفة <sup>10</sup> ببعض <sup>11</sup> yok <sup>12</sup> بما <sup>13</sup> في المحرك <sup>14</sup> متحرك <sup>15</sup> yok <sup>16</sup> yok <sup>17</sup> يستثنى <sup>18</sup> yok <sup>19</sup> atlamış <sup>20</sup> الاجسام <sup>21</sup> نبين <sup>22</sup> هذه <sup>23</sup> yok <sup>24</sup> يتحرك <sup>25</sup> تسميها <sup>26</sup> ان لا <sup>27</sup> ان يتنقل .

النظام على النظام فليست علة جسمية ولا لا جسمية ذاتية تعمل ذلك . واما  
 العلل العرضية كالاتفاق فانها وان كانت غاياتها<sup>1</sup> لها بالعرض . فالعلل ثابتة  
 بالذات<sup>2</sup> و من اراد ( أن يتبين )<sup>3</sup> ذلك فليُنظر في المقالة الثانية من كتاب  
 الفيلسوف في سمع الكيان او<sup>4</sup> تفسيرنا للمقالة الاولى من كتاب ما طا  
 فوسيقا في ما بعد الطبيعيات<sup>5</sup> . فاذا قلنا ان كان لذلك علل عرضية فلها علل  
 ذاتية ايضا . ونستثنى<sup>6</sup> (نقيض التالي فينتج على حكم القياس الشرطي المتصل)  
<sup>7</sup> نقيض المقدم وهو<sup>8</sup> انه ليس لها علل عرضية اتفاقية فاذا ليس ذلك  
 بالاتفاق ولا يمكن ايضا ان يكون لا من علة ذاتية ولا من علة<sup>9</sup> عرضية  
 (والعوام كلهم)<sup>10</sup> يسمون هذا اتفاقاً لان كون الشيء على هذه<sup>11</sup> الحال محال  
 حتى يكاد ان يكون هذا من اوائل العقول<sup>12</sup> ولو لا ان الكتب مملوءة بذكر  
 بيان ابطال هذا القول لشرعت في رده فاذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا  
 عرضية وكان محالاً أن يكون لا<sup>13</sup> عن علة (فهو ممتنع)<sup>14</sup> وجوده فمحال  
 أن يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة وذلك ما اردنا ان نبين واريده ان  
 اشرع في طرف من القول مما به نبين<sup>15</sup> انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا  
 لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات . فاما الحركات فهي بالقسمة العقلية  
 الضرورية اما مستقيمة و اما مستديرة واذا كان لا خلاء فحركة (الجسم)  
<sup>16</sup> مماسية للاجسام ضرورة<sup>17</sup> فاذا المستقيم اما من المركز (او الى المركز و  
 اما مارة على المركز)<sup>18</sup> بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين او غير آخذة  
 منها<sup>19</sup> بل على محاذاتهما ولكن الذي بالطبع لا يجوز الا ان يكون من نهايات  
 الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و بيان ذلك في كتب<sup>20</sup> ارسطوطا ليس  
 مثبت و خاصة في المقالة الخامسة<sup>21</sup> من كتابه الموسوم بالسما الطبيعي وتفسير  
<sup>22</sup> المفسرين له<sup>23</sup> و في بعض اوضاعنا فن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية

<sup>1</sup> عللاً لها <sup>2</sup> للذات <sup>3</sup> يتبين <sup>4</sup> في <sup>5</sup> İbni Sinanın Aristo Metafizikine <sup>6</sup> şerhi <sup>7</sup> يستثنى <sup>8</sup> yok <sup>9</sup> yok <sup>10</sup> yok <sup>11</sup> والامة اكثرهم <sup>12</sup> هذا <sup>13</sup> من <sup>14</sup> ففتح <sup>15</sup> تبين به <sup>16</sup> yok <sup>17</sup> ضرورة <sup>18</sup> Atlamış <sup>19</sup> منها <sup>20</sup> كتاب <sup>21</sup> في <sup>22</sup> تفسير <sup>23</sup> لها .

المتناهية إماماً من المركز او الى المركز في جميع الاجسام بالدليل العقلي .  
واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان تكون فوق تسعة عشر<sup>1</sup> وقد بينه  
الفيلسوف في المقالة الثالثة<sup>2</sup> من كتاب النفس و شروح المفسرين كثامسطيوس  
والاسكندر<sup>3</sup> وغيرها ولو لا مجانبة التطويل لبسط القول فيه ولكن اخوض  
في طرف يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف<sup>4</sup> على النوع الا تم شرائط النوع  
الا نقص<sup>5</sup> الاقل بكمالها<sup>6</sup> لم تدخل في النوع الثاني والمرتبة التالية<sup>7</sup> مثال  
ذلك ان ذات النوع الاول الاخس الانقص وهو الجسمية ما لم تعطها  
الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في<sup>8</sup> العالم لم تخط به  
الى النوع الثاني الاشراف بالاضافة وهو النبات<sup>9</sup> (وما لم يحصل جميع خصائص  
النبات)<sup>10</sup> كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الاخس الاول لم<sup>11</sup>  
تجاوز به الطبيعة الى النوع الثاني الاشراف كمرتبة الحيوانية وخصائص<sup>12</sup>  
المرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية فإ<sup>13</sup> لم تحصل للنوع الا  
خس<sup>14</sup> الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فن الواجب  
ايضاً ان لا تتعدى<sup>15</sup> الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقى ولكن الطبيعة  
قد حصلت<sup>16</sup> في المواليد جوهرأ ناطقاً فن الضرورة انها<sup>17</sup> اوفت عليه جميع  
القوى الحسية بكمالها فاتبعها<sup>18</sup> بافادة<sup>19</sup> القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق  
جميع القوى المدركة للمحسوسات (فاذا النوع الناطق مدرك لجميع المحسوسات)  
<sup>20</sup> فاذا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذا لا كيفيات ما خلا ستة عشر  
المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض وهى الحركة والسكون والشكل  
فاذا لا جسم مكيف<sup>21</sup> بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذا لا عالم بكيفيات جسمية  
فاذا ان كانت عوالم كثيرة فهى متفقة بالطبع وقد بينا ان لا عوالم متفقة بالطبع  
كثيرة فيها<sup>22</sup> تقدم فاذا العالم واحد وذلك ما اردنا ان نبين<sup>23</sup> . واعلم انه

<sup>1</sup> عشرة <sup>2</sup> الثانية <sup>3</sup> Themistius et Alexandre d'Aphrodisias <sup>4</sup> ما

لم يوف <sup>5</sup> بعض <sup>6</sup> بكماله <sup>7</sup> الثانية <sup>8</sup> في هذا <sup>9</sup> هي الثانية <sup>10</sup> atlamış <sup>11</sup> ثم <sup>12</sup>

yok <sup>13</sup> مما لم <sup>14</sup> الآخر <sup>15</sup> يتعدى <sup>16</sup> قد حصله <sup>17</sup> yok <sup>18</sup> فاتبعه <sup>19</sup> افادة <sup>20</sup>

atlamış <sup>21</sup> متكيف <sup>22</sup> مما <sup>23</sup> بين .

إذا سلك طريق ما ادعى<sup>1</sup> في هذه المسألة أدى ذلك الى ما لا نهاية له<sup>2</sup> ضرورة<sup>3</sup> وابطل (انّ العالم)<sup>4</sup> شئ<sup>5</sup> من الاشياء واثبت ما ينتحله<sup>5</sup> الفرقة السوفسطائية ومعالجة اولئك ليس بهذا الدواء بل ادوية<sup>6</sup> غير هذا وبالله العوق .

المسئلة السادسة : ذكر في المقالة الثانية ان الشكل البيضى والعديسى محتاجان في الحركة المستديرة الى فراغ و موضع خال وانّ الكرة لا تحتاج<sup>7</sup> ذلك وليس الامر كما ذكر فان البيضى متولد من دوران القطع النافذ على قطرة الاول<sup>8</sup> والعديسى متولد من دورانه على قطره الاقصر واذا لم يخالف في الادارة على<sup>9</sup> الاقطار المتولدة منها ذلك الشكل لم يعرض مما ذكره ارسطو شئ<sup>البته</sup> ولم يلزم الا لوازم الكرة<sup>10</sup> فان البيضى اذا كان محور<sup>11</sup> حركته قطره الاطول والعديسى اذا كان محور<sup>12</sup> حركته قطره الاقصر دارا كالكرة ولم يحتاج الى مكان خال منهما<sup>13</sup> ولكن ذلك يكون اذا جعل المحور للبيضى<sup>14</sup> قطره الاقصر والمحور للعديسى<sup>15</sup> قطره الإطول فحينئذ يلزم ما ذكره ومع هذا فقد يمكن ان يدور البيضى على قطره الاقصر والعديسى على الاطول ويتحركان<sup>16</sup> بالتعاقب من غير ان يحتاجا الى (خلاء لحركات)<sup>17</sup> الاشخاص في جوف الفلك ولا خلاء فيه على رأى كثير من الناس وما اقول هذا اعتقاداً بان<sup>18</sup> كرة الفلك ليست بكريّة بل بيضى أو عديسى وانّ قد اجتهدت في ردّ هذا القول ولكن تعجبا من صاحب المنطق .

الجواب : نعم ما اعترضت (مدالله في عمرك) على ارسطو طاليس في هذا القول فانه ممّا<sup>19</sup> يلزمه كما بينته في بعض اوضاعى ولكن كل واحد من المفسرين اعذر عن هذا<sup>20</sup> القول والذي جاءنى في الحال ما قال ثامسطيوس<sup>21</sup> في تفسيره

<sup>1</sup> ما ادرى <sup>2</sup> ما لا نهاية <sup>3</sup> ضرورة <sup>4</sup> العلم بشئ<sup>5</sup> ما يخيله <sup>6</sup> مادونه <sup>7</sup> لا يحتاج الى <sup>8</sup> الاطول <sup>9</sup> في <sup>10</sup> الكثيرة <sup>11</sup> و <sup>12</sup> يجوز <sup>13</sup> فيهما <sup>14</sup> البيضى <sup>15</sup> العوسى <sup>16</sup> يمكنان <sup>17</sup> المحركات <sup>18</sup> أن <sup>19</sup> ما <sup>20</sup> لهذا . <sup>21</sup> Thémistius

لكتاب السماء انه ينبغي ان يحمل قول الفيلسوف على احسن<sup>1</sup> الوجوه .  
 فنقول ان الحركة الدورية على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء  
 وقد يمكن ذلك في الشكل<sup>2</sup> البيضى والعصى على انه ما أزال<sup>3</sup> بهذا القول  
 شين<sup>4</sup> قول ارسطو طاليس (وقد يمكن)<sup>5</sup> ان يبرهن على بطلان كون الشكل  
 للفلك<sup>6</sup> بيضياً او عدسياً براهين منها ما هي طبيعية ومنها ما هي تعاليمية<sup>7</sup> هند-  
 سية ولو لا الاكتفا بما عندك من الفراهة في المعالم الرياضية وعند الفضلاء في  
 صناعة الهندسة<sup>8</sup> بناحيك لحضت<sup>9</sup> في طرف منه على قدر القوة والطاقة .  
 واما قولك ان الاشكال البيضية والعصرية قد لا توقع خلاء<sup>10</sup> في حركتها لما<sup>11</sup>  
 شاهدت من الاجرام المتحركة في جوف الفلك فهذا القول لا يشبه<sup>12</sup> ذلك  
 وذلك ان في حشو<sup>13</sup> العالم تجدد<sup>14</sup> الاجسام المتحركة اجساما تماسها على  
 التعائب . واما الفلك اذا كان عدسياً وتحرك لا على قطره الاقصر او بيضياً  
 وتحرك<sup>15</sup> لا على قطر الاطول لوقع<sup>16</sup> الخلاء ضرورة لاجل امتناع<sup>17</sup> وجود  
 جسم ما وراء الفلك يماسه جرم الفلك عند الحركة كما هو للاجسام الموجودة  
 حشو الفلك .

المسئلة السابعة : ذكر عنده ذكره الجهات وتعيينها<sup>18</sup> ان اليمين هو مبدأ  
 الحركة في كل جرم ثم عكس الامر بعد ذلك فقال ان الحركة من السماء  
 كانت من المشرق لانه اليمين وهذا العكس غير جائز ويرجع في التحصيل  
 الى برهان الدور .

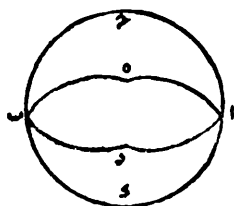
الجواب : لم<sup>19</sup> يثبت الفيلسوف للفلك الحركة من المشرق من أجل ان  
 المشرق يمين بل أثبت به المشرق يمينا من أجل ان حركته تظهر<sup>20</sup> من المشرق  
 والحركة من الحيوان تظهر<sup>20</sup> من اليمين والفلك المتحرك حيوان عنده<sup>21</sup>  
 فأوجب من ذلك ان المشرق يمين الفلك فن المحال ان يقصد العاقل اثبات

<sup>1</sup> احد <sup>2</sup> للشكل <sup>3</sup> ما اراك <sup>4</sup> الا اعتذار يتبين <sup>5</sup> ليس يمكن <sup>6</sup> الفلك  
<sup>7</sup> و <sup>8</sup> الهندسية <sup>9</sup> لحسب <sup>10</sup> yok <sup>11</sup> كما <sup>12</sup> لا يغير <sup>13</sup> في سن <sup>14</sup> بخذاء <sup>15</sup> يحرك  
<sup>16</sup> يوقع <sup>17</sup> الامتناع عن <sup>18</sup> تعيينها <sup>19</sup> yok <sup>20</sup> يظهر <sup>21</sup> عندنا ونين .



ان الفلك يتحرك من المشرق فان هذا مما لا يشك فيه لانه من حيث يتحرك الفلك ابدأ فهو مشرق بل قصد الفيلسوف ان يثبت ماهية<sup>1</sup> يمين الفلك بعد اثباته له اليمين بالانية<sup>2</sup>

المسئلة الثامنة : زعم<sup>3</sup> ان الكواكب اذا تحركت حى الهواء الماس<sup>4</sup> لها وقد علمنا ان الحرارة بازاء الحركة والبرودة بازاء السكون وان الفلك اذا تحرك حركة السريعة حى الهواء المماس له فيمكن منه النار المسمى أثيرا وكلما كانت الحركة اسرع كان الاحماء ابلغ واشد ومن الواضح البين ان اسرع الحركات فى الفلك التى هى فى معدل النهار وان<sup>5</sup> ما قرب من القطبين يكون ابطأ حركة فليكون الفلك ا ب حء وقطباه ا ب حء معدل<sup>6</sup> النهار



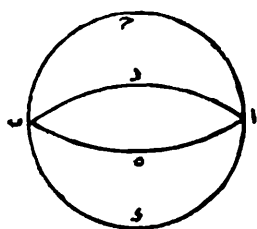
وليكون منتهى احماؤه للهواء نقطتى هـ ر وهما<sup>7</sup> أبعد نهايته<sup>8</sup> لان الحركة هناك أسرع ثم لا يزال يقرب من القطبين ويقل الاحماء حتى يضمحل عند القطبين

فتبقى صورة النار على هذه الصورة الخارجة وصورة الهواء<sup>9</sup> على ما فى الداخلة وهذا أمر واجب من ذلك مع اتفاق الاولين على ان شكل النار كرة محيطة وكذلك الهواء<sup>9</sup> وليس يوجب ما ذكرته الا هذا الشكل المصور .

الجواب : ليست النار عند اكثر الفلاسفة كائنة (بحركة الفلك)<sup>10</sup> بل هى جوهر واسطقس بذاتها ولها كرة وموضع طبيعى بذاتها<sup>11</sup> كغيرها من الاسطقسات وليس ما حكيت الا مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من الاربعة او اثنين او ثلاثة منها مثل (ثاليس)<sup>12</sup> حين جعلها الماء (وهو قليطس = Heraclite) اذ يجعلها النار (وديوجانس) اذ جعلها جوهر بين الماء والهواء (وانكسمندرس)<sup>14</sup> حين يجعلها<sup>15</sup> هواء ويجعل كل واحد منهم الاجرام<sup>16</sup> الاخر والمتولدات<sup>17</sup> عوارض تعرض فى الجسم ايش<sup>18</sup> (ايا)<sup>19</sup> ما

<sup>1</sup> yok <sup>2</sup> yok <sup>3</sup> يزعم <sup>4</sup> المماس <sup>5</sup> كل <sup>6</sup> قطباها و حد متدل <sup>7</sup> بقطبنا هـ ر و وره <sup>8</sup> ابد منها بانه <sup>9</sup> الهوى <sup>10</sup> atlamiş <sup>11</sup> بذاته <sup>12</sup> (Thalès - ) الشمس حين <sup>13</sup> كفو فليطس <sup>14</sup> (Anaximandre) آنكسدريس <sup>15</sup> جعلها <sup>16</sup> yok <sup>17</sup> المتولدات <sup>18</sup> دوالجسم الاول <sup>19</sup> boş <sup>20</sup> انكسدريس .

وضعه وانّه ليس يكون عن جسم آخر. ويقول انكسمندرس القول الذي حكّيته ان الجوهر الاول هواء فاذا اصابته<sup>1</sup> كيفية البرودة صار ماء واذا سخن من تحريك الفلك كان نارا او اثيرا اما ارسطوطاليس فليس يجعل شيئا من الكليات الاربعة بكائن عن شئ آخر ويجوز<sup>2</sup> ذلك في جزئياتها فليس اذن هذا الاعتراض<sup>3</sup> يلزم ارسطوطاليس ولا من قال بهذا القول وهو<sup>4</sup> القول السديد الصواب. واما الشكل الذي شكلت فليس يجب أن يكون على ذلك فان زاويتي (هـ ر) يلزمان على ذلك الوضع<sup>5</sup> الذي وضعت ولكن الشكل على



قياس قولك على ما اشكله وهو أنه يجب ان يصل قوس (ا ر) بقوس (ر ب) على الاستدارة من غير وقوع زاوية فيما بينهما وكذلك قوسا (ا هـ، هـ ب) بحسب هذه الصورة<sup>6</sup>.

المسئلة التاسعة : ان كانت الحرات<sup>7</sup> سالكة

عن المركز فلم صار الحر يصل النبا<sup>8</sup> من الشعاعات<sup>9</sup> أي اجسام ام اعراض ام غير ذلك .

الجواب : يجب ان تعلم ان الحرات ليست بسالكة<sup>10</sup> عن المركز لان الحرارة غير متحركة<sup>11</sup> اللهم الا بالعرض لكونها في جسم متحرك ككون انسان ساكن<sup>12</sup> في سفينة متحركة<sup>13</sup> ويجب أن تعلم ان حر<sup>14</sup> الشمس ليس يصل النبا بهبوطه عن الشمس من فوق من وجوه (احدها) ان الحرارة لا تحرك بذاتها (والثاني) انه ليس جسم حار يهبط من فوق فيسخن ماسفل<sup>15</sup> فلذلك ايضا الحرارة لا تنهبط<sup>16</sup> من الشمس بالعرض (والثالث)<sup>17</sup> ان<sup>18</sup> الشمس ايضا ليست بحارة فالحرارة<sup>19</sup> الحاملة ههنا ليست هابطة من فوق لتلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ولكنها حادثة ههنا<sup>20</sup> من جهة انعكاس الضوء وسخونة

<sup>1</sup> اسبابه <sup>2</sup> ونحو <sup>3</sup> الاعراض <sup>4</sup> هذا <sup>5</sup> الموضع <sup>6</sup> yok <sup>7</sup> الحرارة <sup>8</sup> اليها <sup>9</sup> الشمس والشعاعات <sup>10</sup> وهي <sup>11</sup> غير متحرك <sup>12</sup> yok <sup>13</sup> يتحرك <sup>14</sup> جزء <sup>15</sup> ينزل اسفل فليس <sup>16</sup> تنهبط <sup>17</sup> yok <sup>18</sup> لان <sup>19</sup> انما الحرارة <sup>20</sup> Şu cümleyi atlamış :

ليست هابطة من فوق الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ولكنها حادثة هاهنا .

الهواء بذلك<sup>1</sup> كما يشاهد ذلك في المرايا المحرقة ويجب أن تعلم أن الشعاعات ليست بأجسام لأنها لو كانت اجساما لكان جسمان في مكان واحد أعنى الهواء<sup>1</sup> والشعاع وانما الضوء لون<sup>2</sup> ذاتي للمشف من حيث هو مشف وقد حده ارسطوطاليس (في المقالة الثانية)<sup>3</sup> من كتاب النفس ومن كتاب الحس في المقالة الاولى انه<sup>4</sup> كمال المشف<sup>5</sup> من حيث هو مشف .

المسئلة العاشرة : استحالات الاشياء بعضها الى بعض اهو على سبيل التجاور والتداخل أم على سبيل التغير ولتمثل<sup>6</sup> بالهواء والماء فان الماء<sup>7</sup> اذا استحال الى الهوائية يصير هواء بالحقيقة ام يتفرق فيه اجزائه حتى يغيب عن حس البصر فلا يرى الاجزاء المتبددة<sup>8</sup> .

الجواب : استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليس كما مثلت من استحالة الماء الى الهواء بأن نضع<sup>9</sup> اجزائه تتفرق<sup>10</sup> في الهواء حتى يغيب عن الحس بل ذلك للخلع<sup>11</sup> هيولى الماء صورة المائية وملاستها صورة الهوائية ومن اراد أن يعرف ذلك على الاستيفاء<sup>12</sup> فلينظر في تفسير المفسرين لكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية والمقالة الثالثة من كتاب السماء ولكن<sup>13</sup> أبين ذلك من طرف مما بينوه<sup>14</sup> واورد مثالا استقرايياً مما أثبتوا به قولهم . فاقول ان زيادة الاجسام في كميتها كماء ملأنا به ققمة وشددنا<sup>15</sup> رأسها واستحناها اسخانا شديدا فشقت الققمة لطلبها مكانا اوسع من مكانها لزيادتها في اقطارها تحول<sup>16</sup> اجزاء مائها<sup>17</sup> هواء فاما ان يكون لتخل الحلاء في اجزاء مائها<sup>18</sup> واما ان لا يكون سبب<sup>19</sup> التغير تفرق الاجزاء لكن الحلاء محل<sup>20</sup> في الضرورة ان<sup>21</sup> القسم الثانى حق وهو انه ليس سبب التغير تفرق الاجزاء وانما هو قبول الهيولى للصورة المائية . فان قيل الققمة يدخلها هواء او شئ آخر ويزيد في كمية الجملة . قلنا هذا محال لان المملوء لا يمكن ان يدخل فيه جسم آخر الا بعد

<sup>1</sup> الهوى كذلك <sup>2</sup> yok <sup>3</sup> yok <sup>4</sup> يانه <sup>5</sup> للمشف <sup>6</sup> تمثل بلهوى <sup>7</sup> فالما <sup>8</sup> البية <sup>9</sup> يضع <sup>10</sup> يتفرق <sup>11</sup> تخلية هيولى <sup>12</sup> على الشفا <sup>13</sup> لكن <sup>14</sup> يثبتوه <sup>15</sup> سدنا <sup>16</sup> لتحول <sup>17</sup> yok <sup>18</sup> اجزائها <sup>19</sup> بسبب <sup>20</sup> وجوده <sup>21</sup> (ان) yok .

خروج الجسم الاول والماء ليس يخرج من القمقة المشدودة<sup>1</sup> الرأس لعدم المنفذ وقد عاينت قمقة صغيرة شدتنا<sup>1</sup> رأسها ووضعناها في أنون فابثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومن المعلوم ان الماء الذي كان فيها لم يمازج باجزائه المتفرقة<sup>2</sup> شيئاً آخر حدث منه تغير لان النار لم تكن<sup>3</sup> في القمقة اولا ولا دخلت ثانيا لعدم المنفذ في القمقة فمن المعلوم ان استحالتها كانت على سبيل التغير في ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء فقد أوردت<sup>4</sup> مثالا يؤيد قول ارسطوطاليس في الكون والتغير من جزئيات الطبيعة واكتفيت<sup>5</sup> به فان بسطه كثير المؤنة وهذا الفصل قد يجيى فيه اعتراضات كثيرة فان تبنت<sup>6</sup> شيئاً منها فيجب ان تمن<sup>7</sup> على<sup>7</sup> بمعاودة السؤال لاشرحه لك انشاء الله\*<sup>8</sup> فهذه حمل جوابات المسائل العشر التي استدركتها من كتاب السماء على ارسطوطاليس ونشرع في جواب المسائل الاخرى باذن الله تعالى .

المسئلة الاولى : اذا كانت زجاجة صافية بيضاء<sup>9</sup> مدبورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور<sup>10</sup> المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهواء<sup>11</sup> لم تحرق<sup>12</sup> ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله ولم صار<sup>13</sup> هذا الاحراق وجمع الشعاع .

الجواب : ان الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل و كل ما كان كذلك<sup>14</sup> انعكس عنه ( الضوء فلذلك ينعكس الضوء )<sup>15</sup> عن الزجاج المملوء ماءً ويحصل عن الانعكاس المتراكم<sup>16</sup> القوى احراق . وأما الهواء فليس مما ينعكس عنه بل هو ما ينعكس<sup>17</sup> فيه لانه المشفّ في الحقيقة فاذا كان في الزجاج هواء لم يحصل عنه<sup>18</sup> انعكاس قوى .

<sup>1</sup> المسدودة<sup>2</sup> المفرقة<sup>3</sup> لم يكون<sup>4</sup> اردنا<sup>5</sup> و كفياته<sup>6</sup> يثبت<sup>7</sup> ان يمر<sup>8</sup> تعالى<sup>9</sup> بيضا و صافية<sup>10</sup> البلورة المدورة<sup>11</sup> الهوى<sup>12</sup> لم يحرق<sup>13</sup> نها<sup>14</sup> كذا<sup>15</sup> yok<sup>16</sup> والتراكم<sup>17</sup> عنه بل هو ما ينعكس فيه<sup>18</sup> منها .

المسئلة الثانية : ما الصحيح من قول القائلين <sup>1</sup> ( احدهما ) يقول ان الماء والارض يتحركان الى المركز والهوا والنار يتحركان من المركز (والآخر) يقول ان جميعها <sup>2</sup> يتحرك نحو المركز ولكن الاقل منها <sup>3</sup> يسبق الاخف في الحركة اليه .

الجواب : قول الخصم الثاني باطل لان النار لو تحركت الى المركز فاما أن تصل <sup>4</sup> الى المركز عند حركتها او لا تصل ابدأً فان لم تصل ابدأً اليه <sup>5</sup> فليست بمتحركة بل انما تتحرك الى حيث تصل <sup>4</sup> اليه وان كانت تصل اليه ائى الى المركز فهذا كذب <sup>6</sup> لانه ما شوهدت <sup>7</sup> نار قط تتحرك <sup>8</sup> منهبطة الا ما يكون بالقسر ككبار <sup>9</sup> الصواعق وغيرها وما يقول هذا القائل في نار تتحرك من اسفل أتحرك بالطبع ام بالقسر فان قال بالقسر فن الضرورة جرم آخر يتحرك الى ذلك الجانب بالطبع وهو الذى يحرك <sup>10</sup> الاول بالقسر كما بينا وقد قال انه لا جرم يتحرك الى فوق بالطبع فجرم <sup>11</sup> موجود متحرك <sup>12</sup> بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق هذا <sup>13</sup> خلف لا يمكن لان (من نفى ان شيئاً) <sup>14</sup> من الاجرام الاربعة يتحرك الى فوق والفلك ايضا ليس يتحرك بكليته <sup>15</sup> الى فوق ولا يجزئته لما اثبتنا فليس يتحرك جرم <sup>16</sup> الى فوق و اذا تحرك جرم بالقسر الى فوق لزم جرم يتحرك اليه بالطبع فيلزم <sup>17</sup> ذلك الخلف لكن التالى مطلوب، فبقى <sup>18</sup> القسم الثانى وهو ان النار تتحرك الى فوق بالطبع وذلك ما اردنا ان نبين <sup>19</sup> .

المسئلة الثالثة : كيف الادراك بالبصر ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع البصر ينعكس عن الاجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل .

الجواب : الابصار عند ارسطوطاليس ليس هو بخروج شعاع <sup>20</sup> من العين

<sup>1</sup> مالمص (؟) <sup>2</sup> جميعاً يتحركان <sup>3</sup> منها <sup>4</sup> يصل <sup>5</sup> yok <sup>6</sup> خلف <sup>7</sup> (ما) شوهدت <sup>8</sup> تتحرك <sup>9</sup> كنار <sup>10</sup> يحركه اولاً <sup>11</sup> جرم <sup>12</sup> يتحرك <sup>13</sup> yok <sup>14</sup> بينا ( parantez arası yok ) <sup>15</sup> كليته yok <sup>16</sup> من ذلك <sup>17</sup> فيبقى <sup>18</sup> يبين <sup>19</sup> شئ .

وانما ذلك قول افلاطن وعند التحصيل لا فرق بينهما فان افلاطن اطلق هذا القول اطلاقاً عاماً على حسب مايجوز العامة وقدين ذلك الشيخ ابو نصر الفارابي في <sup>1</sup> كتابه الجمع بين الرائيين، رأى الحكيمين لكن الابصار عند ارسطوطاليس انما هو لانفعال <sup>2</sup> الرطوبة الجليدية في العين بمماسة سطح المشف المستحيل <sup>3</sup> الى الالوان القابل لها لمؤدى لها عند المحاذاة للجزم <sup>4</sup> المؤدى لونه ولما كانت الرطوبة الجليدية مشقة استحالت وانفعلت <sup>5</sup> عن اللون ومتى استحالت هذه الرطوبة التي جعلت آلة تحس <sup>6</sup> بها القوة الرائية ادركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير <sup>7</sup> فكان ذلك ابصاراً. وبيان القول فيه في تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفسيرهم لكتاب الحس له فاذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشقان مؤديان الى الحواس كيفيات الالوان ارتفع ذلك الشك .

المسئلة الرابعة : لم استحق الربع من الارض <sup>8</sup> العمارة دون الربع الآخر الشمالي والربعين الجنوبيين واحكامهما كاحكام الشماليين .

الجواب : الاسباب <sup>9</sup> المانعة عن عمارة البقاع اما شدة الحر واما شدة البرد واما البحار فبسبب شدة الحر انعكاسات شعاع الشمس على زوايا <sup>10</sup> منفرجة واسعة الانفراج جداً ودوام غيبوبة الشمس عن تلك البقعة فهذا ما يتعلق بصناعتي انا واما استخراج كمية الموضع العارى عن العذر <sup>11</sup> الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل اصحاب العلم الرياضى ولولا فراغت <sup>12</sup> في ذلك الباب لحضت في طرف <sup>13</sup> من العلم الهندسى الموجب لذلك بحسب الطاقة .

ب	ا
ء	ح

المسئلة الخامسة : ليكن اربعة سطوح ( ا ب ح ء )

على هذه الهيئة <sup>14</sup> وتكن الخطوط التي بينها وهمية بلا عرض وتماس هذه السطوح على الاضلاع ظاهر

وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض فاذا كان سطح ( ا ) مماساً لسطح

<sup>1</sup> في اتفاق رأى <sup>2</sup> الانفعال في <sup>3</sup> المماسة المشف المستطيل <sup>4</sup> للجزم <sup>5</sup> انتقلت <sup>6</sup> يحس <sup>7</sup> التأثير <sup>8</sup> من <sup>9</sup> الاشياء <sup>10</sup> قائمة على المركز و دوام طلوع الشمس في تلك البقعة كما يمرض في القطب الجنوبي وسبب شدة البرد انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا <sup>11</sup> القدر <sup>12</sup> فراغت <sup>13</sup> طرق <sup>14</sup> الدورة .

(ب) بطول ولسطح (ح) بعرضه <sup>1</sup> فبأى شئ<sup>٢</sup> يماس سطح (ء) ومن <sup>2</sup> الظاهر ان الاشياء المتماسه لا يكون بينها شئ<sup>٣</sup> فاذا كان سطحها (اء) متماسين فكيف يماس سطح (ح) سطح (ب) .

الجواب : اما قولك مد الله في عمرك وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض ففيه نظر فمن المعلوم ان السطح للعمق <sup>3</sup> ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة عرض (انما هو العمق فقط فمن الظاهر) <sup>4</sup> أن <sup>5</sup> لو كان (السطح) <sup>6</sup> جهة عرض لكان له عرض ولو كان له عرض لكان للعرض عرض وذهب ذلك الى مالا نهاية له <sup>7</sup> وذلك محال فاذا من المحال ان يماس سطح (ا) سطح (ح) في جهة العرض بل هو ان كان لا بد في جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول . و اما قولك ان الاشياء المتماسه <sup>8</sup> ليس بينها شئ<sup>٩</sup> آخر فهذا مما لا يصح فان بين كل متماسين <sup>9</sup> فصلا مشتركا ونبيين <sup>10</sup> هذا الآن <sup>11</sup> عند الابانة عن التماس والاتصال والفرق بينهما وان أى الاشياء يماس وای ما لا يماس ثم نعود <sup>12</sup> للجواب عن المسئلة بتوفيق الله عز وجل فنقول ان التماس على ما بينه الفيلسوف في المقالة الخامسة <sup>13</sup> من كتاب السماء الطبيعي هو اجتماع نهايات التماسات معاً وهناك يجب <sup>14</sup> وجود فصل مشترك بين المتماسين <sup>15</sup> فاذا <sup>16</sup> بين المتماسين شئ<sup>١٧</sup> آخر . واما الاتصال فهو اتحاد نهايات المتصلين (وهناك يجب ارتفاع الفصل المشترك بين المتصلين) <sup>17</sup> فالشئ<sup>١٨</sup> الذي له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس وما لا طرف له فليس يوجد منه اتصال و تماس ولهذا <sup>18</sup> نفى الاجزاء التي لا تتجزأ في المقالة السادسة <sup>19</sup> فالجسم يماس الجسم بسطحه الذي هو نهايته والسطح يماس السطح بالخط الذي <sup>20</sup> هو نهايته لا غير والخط يماس الخط بالنقطة التي هي نهايته لا غير والنقطة اذا كانت غير ذات

<sup>1</sup> بضه <sup>2</sup> yok <sup>3</sup> yok <sup>4</sup> Atlamiş <sup>5</sup> اذ لو كاته له جهة <sup>6</sup> yok <sup>7</sup> yok <sup>8</sup> الماسة <sup>9</sup> متماسين فصل مشترك <sup>10</sup> يتبين <sup>11</sup> الامر <sup>12</sup> يعود الجواب <sup>13</sup> الثالثة <sup>14</sup> واجب <sup>15</sup> التماس <sup>16</sup> تبين ان بين <sup>17</sup> atlamiş <sup>18</sup> بهذا المعنى <sup>19</sup> واجزاء القول <sup>20</sup> yok .

طرف ونهاية لانها نهاية النهايات لم يحجز عليها التماس و كذلك حال الاتصال في كيفية وجوده <sup>1</sup> بين الكميات المتصلة الثلاثة <sup>2</sup> وامتناعه والنقطة بالجملة مالا جزء له . ونقول الآن ان النقطة اذا توهم عليها اجتماع ما فينبغي ان يعتقد فيه انه خلاف الاتصال والتماس بل نوع <sup>3</sup> آخر معدوم <sup>4</sup> الاسم وينبغي ان تعلم <sup>5</sup> ان الحال كذلك في السطوح والخطوط <sup>6</sup> اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها التي هي النقط <sup>7</sup> لم نسم <sup>8</sup> ذلك اتصالا ولا تماسا البتة <sup>9</sup> ولم يحد بحددها <sup>10</sup> وينبغي ان تعلم ان هذه الاشياء اذا اجتمعت هذا النوع من الاجتماع لم يعد اجتماعها عمقاً ان كانت سطوحا ولا سطحا ان كانت خطوطا ولا خطا <sup>11</sup> ان كانت نقطا ولم تزد <sup>12</sup> على رتبها بل السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها و كذلك الخطوط ومثل ذلك النقط <sup>13</sup> اذا اجتمعت لم تزد <sup>14</sup> على سطح او خط او نقطة واحدة. برهان ذلك ان السطحين اذا اجتمعا على هذا النوع فزادا <sup>15</sup> على سطح واحد كان الزائد منهما عمقا لا محالة والعمق كمية متصلة طرفاها <sup>16</sup> سطحان ولم نضع <sup>17</sup> بين السطحين كمية اخرى بل وضعنا سطحين فقط فن اين هذه الكمية التي بينهما وان كان بينهما كمية قائمة ثما اجتماعا بعد على حسب ما يعرض فيهما من الاجتماع المشابه <sup>18</sup> للتماس والاتصال وان لم يكن تماسا ولا اتصالا بل بينهما بُعد لم يرفع <sup>19</sup> اللهم الا ان نضع <sup>20</sup> ذلك الاجتماع تنالاً <sup>21</sup> ولسنا نضعه ( كذلك فاذن ) <sup>22</sup> السطحان لا يزيدان اذا اجتمعا على سطح واحد و كذلك الكثير على هذا التدبير لان اثنين اثنين منهما اذا اجتمعا ولم يزيدا على واحد فالاربعة المجتمع من اثنين اثنين حكم <sup>23</sup> كل قسم منها ( حكم المجتمع ) <sup>24</sup> من اثنين فقط وكذلك الأمر في الخط والنقطة فالآن نقول ان سطح (الهواء) <sup>25</sup> ماس بطوله الواحد سطح (ب) او اتصل به وماس او اتصل سطح (ح) ايضاً

<sup>1</sup> وجودها <sup>2</sup> الثلاث وامتناعها <sup>3</sup> بنوع <sup>4</sup> معلوم <sup>5</sup> تعلم <sup>6</sup> فان السطوح <sup>7</sup> النقطة <sup>8</sup> يسم <sup>9</sup> yok <sup>10</sup> تحديدها <sup>11</sup> ولا خطوطاً <sup>12</sup> وتعر على <sup>13</sup> نقطة <sup>14</sup> لم يرد <sup>15</sup> فزاداً <sup>16</sup> طرفاها <sup>17</sup> yok <sup>18</sup> المتشابه <sup>19</sup> لم يرتفع <sup>20</sup> يضع <sup>21</sup> سالباً <sup>22</sup> yok (فاما) <sup>23</sup> yok <sup>24</sup> كالاجتماع <sup>25</sup> أ <sup>26</sup> بسطح .



من طول آخر فان النقط الثلاث <sup>1</sup> (هـ، و، ر) قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع فان كانت السطوح متصلة فالنقط <sup>2</sup> قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع لزم فيها من جهته التأحد فتأحدت <sup>3</sup> النقط الثلاث فجاء منها زاوية (ح) وهى نقطة واحدة فيما بينهما وضممنا الى السطوح الثلاثة المتصلة المتأحدة سطح (هـ) فاس او اتصل بخطيه خطا سطح <sup>4</sup> (ح، ب) ونقطته التى عليها (ط) النقطة المشتركة على سبيل المجاز بين السطوح الثلاثة فاذا وضعناها متصلة لم يكن سطح (ا) بالفعل فلم تكن المماس مفروضة <sup>5</sup> عليه فقط كما وضعت بل تجتمع السطوح المتحدة من جهة النقطة التى نهاية خطوطها الثلاثة التى صارت نهايته واحدة وان كانت النهايات غير متأحدة <sup>6</sup> وسطح (ا) بالفعل ونقطته غير متأحدة <sup>7</sup> بالنقطتين اللتين <sup>8</sup> سطح (ح) وسطح (ب) فما الذى يمنع ان يماس سطح (ع) بنقطته التى عليها ونقطته التى عليها (ط) وكذلك الاثر فى سطحى <sup>9</sup> (ح، ب).

ب	ا
ر	و
ط	هـ
ح	ع

المسئلة السادسة : اذا تقرر عندنا ان لاخلاء لا داخل العالم ولا خارجه <sup>10</sup> فلم صارت الزجاجه اذا مصت وقلبت <sup>11</sup> على الماء دخلها الماء متصاعداً الى آخر الفصل .

الجواب : ليس ذلك لأجل الخلاء لكن العلة فى ذلك ان القارورة اذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء <sup>12</sup> الذى فيها على تتابع حركات قسرية والحركات المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة والسخونة تحدث فى الهواء انفشاشاً <sup>13</sup> واذا انفش <sup>14</sup> هواء القارورة طلب مكانا اوسع فمن الضرورة ان بعض يخرج وما تسع له الزجاجه يبقى فاذا اصابته برودة الماء تكاثف وانقبض واخذ موضعاً اقل ولكون وقوع <sup>15</sup> الخلاء متمماً يدخل <sup>16</sup> الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث <sup>17</sup> فى الهواء

<sup>1</sup> yok <sup>2</sup> النقط <sup>3</sup> ما حدث <sup>4</sup> سطحى <sup>5</sup> مفروضة <sup>6</sup> متأخذة <sup>7</sup> غير <sup>8</sup> مقارنة غير <sup>9</sup> سطح <sup>10</sup> لا خارج <sup>11</sup> مصيت وكبت <sup>12</sup> الهوى <sup>13</sup> انتفاشا <sup>14</sup> انتفش <sup>15</sup> وكان <sup>16</sup> دوع <sup>17</sup> يدخل يحدث .

المنفخ<sup>1</sup> عند مماسة<sup>2</sup> الجسم البارد ألا ترى انك لو لم تصب بل آتيت بالفعل المضاد للمص وهو النفخ ونفخت في القارورة نفخاً متصلاً متتابعاً حتى انخن<sup>3</sup> حركات النفخ هواء القارورة ثم أكيبتها على الماء عملت هذا العمل بعينه<sup>4</sup> وذلك مجرب وكذلك لو اسخنت القارورة عملت هذا العمل وهذا كفاية في الجواب .

المسئلة السابعة : اذا كانت الاجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة و كان انصداع القماقم الصياحة<sup>5</sup> وغيرها لاجل ذلك<sup>6</sup> فلم صارت الآنية تنكسر<sup>7</sup> وتنصدع اذا جمد ما فيها من الماء الى آخر الفصل .

الجواب : ان من نفس<sup>8</sup> المسئلة يمكن<sup>9</sup> ان يخرج لها جواب فانه كما ان الجسم لما انبسط عند التسخن<sup>10</sup> فطلب مكانا اوسع فشق القمقة كذلك الجسم اذا انقبض عند التبرد واخذ مكانا صغيراً كاد ان يقع الحلاء في الاناء فشق<sup>11</sup> وانصدع لاستحالة ذلك لهذا من الطبيعة وجوه غير هذا وهي<sup>12</sup> العلة لاكثر ما يقع<sup>13</sup> من هذا ولكن فيما<sup>14</sup> ذكرنا كفاية في الجواب<sup>15</sup> .

المسئلة الثامنة : لم صار الجمد يطفو على الماء وهو اقرب الى الارضية لتراكم البرودة فيه وانحجاره<sup>16</sup> .

الجواب : ذلك<sup>17</sup> لائن الماء عند جموده تنحصر<sup>18</sup> فيه اجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب الى اسفل فهذا ( جواب جميع ما سألتني من المسائل )<sup>19</sup> ويحب عن اشكل عليك شئ<sup>20</sup> من هذه الفصول ان تمنّ على بمعاودة المطالبة بشرحها<sup>21</sup> حتى اعمل<sup>22</sup> في ايضاحها وانفاذها اليك وما عسى يتأخر ( اجوبة )<sup>23</sup> هذه المسائل فان لا اأتمن<sup>24</sup> عليها الفقيه المعصومي اذا حدثني<sup>25</sup> بالفراغ من نسخها كما فعل<sup>26</sup> هذه المرة وبالله التوفيق<sup>27</sup> .

انجز جواب المسائل على التمام ولواعب العقل  
الحمد والانعام في البدء والاختتام

<sup>1</sup> المنفخ <sup>2</sup> مماسة <sup>3</sup> جسم <sup>4</sup> اسكن <sup>5</sup> yok <sup>6</sup> yok <sup>7</sup> و غير ذلك <sup>8</sup> yok <sup>9</sup> تبين <sup>10</sup> يمكن <sup>11</sup> التسخين <sup>12</sup> طلب <sup>13</sup> فافش <sup>14</sup> yok <sup>15</sup> yok <sup>16</sup> yok <sup>17</sup> yok <sup>18</sup> yok <sup>19</sup> ينحصر <sup>20</sup> yok <sup>21</sup> yok <sup>22</sup> yok <sup>23</sup> yok <sup>24</sup> yok <sup>25</sup> yok <sup>26</sup> yok <sup>27</sup> yok <sup>28</sup> yok

مكاتبه لابی علی بن سینا

مکتوب ابی السعید الی الشیخ وجوابه  
(ابو سعید ابوالخیر)

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة للحكيم ابی علی الحسین بن سینا الی ابن زیله  
جواباً عن کتاب الذی کتب علیه عزم علی العزلة وقیل الی الشیخ قطب  
الاولیا ابی سعید ابن ابی الخیر قدس الله روحه العزیز . وصل کتاب فلان  
مبتنیاً بجمع صنع الله لديه وسبوغ نعمته علیه واتصال هداية الله وحسن تيسيره  
ایاه للاستمساک بالعروة الوثقی والاعتصام بحبل المتین والضرب فی سبيله والتولية  
شطر التقرب الی الله تعالی والتوجه تلقاء وجهه والاخذ فی سمت النیل به  
بافضا عن نفس غیر هذه الخيرة ورافضاً بهمة الاهتمام بهذه الشوہاء القدرة  
واعز واصل واسر وارد وانفس طالع و اکبر طارق وقراته وفہمته و  
تدبرته وکررته حتی تصورته وحققته فی نفسه وقررته فبدأت فی شکر الله  
تعالی واهب العقل ومفيض العدل وحمدته علی ما اولاه وسألته ان یوفقه  
لا ضرر فی اوله وثبت قدمه علی ما توطاه ولاتلقاه الا ما تحظاه ویزیده الی هدايته  
و الی درايته التي اتاه درايته انه الهادی المیسر و هو المذبر المقدر لا یعذب عنه  
منقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا یخلو باسطة حركة ولا قابضة سکون عن  
قدر منه وقضاء الخیر برضاء وامره والشر بقضائه وقدره وکل یزله من عنده  
وما امره الا واحدة کلمج بالبصر عنه شعب کل الأثر والیه تستند الحوادث والغیر  
لذلك تقتضى المللکوت ویقضى به الجبروت وهو من سرالله الاعظم یعلم ذلك  
من یعلم ویذهل عنه من یذهل ولا یعصم والسعید سعید فی الازل والشقی شقی  
لم یزل لایسئل عما یفعل فطوبی لمن حازه القدر الی زمرة السعداء وجاذبة عن  
رتبة الاشقیاء واورعة استباح البقاء من غیر رأس الفناء وما یزید هذا الغافل من  
دار اهلها فیما بین اخفاق وانجاح غیر ساق متشابه فیها عقبی یدرک نعموت  
ویتساویان عند حلول وقت موقوت دار لا یرغب عن شهوتها الی الشهوة لا یشبع عن

لذتها الا اللذة ويصرف عن مطلوبها المال وعن محسوبها الوصال وكل مسلط عليه الملل دار أئلمها موجه ولذيتها مشبع وسحتها قسر اعداد على وزن اعداد وسلامتها استمرار فاقة الى استمداد مذاقة و دوام حاجة الى مجرى بحاجه نعم والله ما المشغول بها الا مشط والمتصرف فيها الا محنط واخذ حركات شتى وعسيف اقطار ترى مقسم الاحوال موزع البال بين اهل دياس و نفوذ احتباس فاين العاقل عن مهاجرة الى التوحيد واعتماد النظام بالتفريد والحلوص عن الشعب الى التراب وعن التذبذب الى التهذيب وعن التردد الى التحدد وعن الدروس الى التجدد وعن زوال يلاحظه الى ازل يطالعه وعن تباه يمارسه الى ابد يشاركه الالذة حناد الحسن صدقاً سلسال كلما سقيته على الرى كان امنى واشقى ورزق كلما اطعمته على الشبع كان اغذى وامرى رى استشفاء ولا رى انا وشبع امتناع لا شبع استبشاع ونسئل الله ان يخلو عن ابصارنا الفسادة وعن قلوبنا القساوة وعن عقولنا الحيرة وعن نفوسنا دواعى الحسرة وان يهدينا كما هداه وتوتينا من تيسره ما اتاه ويحجب بيننا وبين هذه الغارة الفاشة المبسورة فى هيئة الهاشة المعاصرة فى حلية المياسرة والمفاصلة فى معرض المواصلة وان يجعل اما منا فيما آثرت و فايدنا الى ما سرت اليه وصرت انه وليه واما ما التمسته من تذكرة ترد منى وتبصرة تأتيك من قلبى وبيان يشنيك من كلامى فكبصير استرشد من مكفوف ضرير وسميع استنخبر من موقر السميع غير خسر فهو لمثلئ ان يخاطب بموعظة حسنة ومثل صالح وصواب مرشد وطريق لسنة له منقذ والى عرصته الذى ايمه منقذ ومع ذلك فليكن الله سبحانه وتعالى اول كل فكره له و آخره وظاهر كل اعتبار وباطنه وليكن عين نفسه مكحولة بالنظر اليه وقدمها موقوفة على المثول بين يديه مسافرا بعقله فى الملكوت الاعلى وما فيها من آيات ربه الكبرى فاذا الخط الى قراره فكبره الله فى آماره فانه باطن ظاهر تجلى لكل شئ بكل شئ

وفى كل شئ له آية تدل على انه واحد

فاذا صارت له هذه الحالة ملكية وهذه الحضلة وتيرة انطبع فى فسه نقش

الملسكوت وتجلي لمرآته قدس اللاهوت فالف الانس الاعلى وزاق اللذة  
 القصوى واخذ عن نفسه الى ما هو به اولى وفاضت عليه السكينة وحقت له  
 الطمانينة واطلع على العالم الادنى اطلاق راحم لاهلها مستوهن لجلها مستخف  
 لثقلها مستحسن لعقلها مستطل لظرفها ونذكره نفسه وهى بها بهجة بهجتها فمعجب منها  
 ومنهم بمعجبهم منه وقد وودعها وكان معها كان ليس معها وليعلم ان افضل الحركات  
 الصلوات وافضل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة وازكى السير الاحتمال  
 وابطى السعى المراية ولن تخلص النفس عن الذوق ما التفت الى قيل وقال  
 وخير العمل من مقام تيه وخير النية ما ينفرج عن جنان علم والحكمة ام  
 الفضائل ومعرفة الله اولى الاوائل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح  
 يرفعه اقول قولى هذا استغفر الله واستهديه واتوب اليه وسكينة واسأله ان  
 يقربني اليه انه سميع قريب محبب وهو حسبنا ونعم الوكيل .

Ahmed III, No. 3447.

كتب الشيخ ابو سعيد ابوالخير الى الشيخ الرئيس

ابو على بن عبدالله بن سينا

واعلى فى ظرف الجنان فتوحه فقال فى كتابه اليه ارشدنى فكاتب الشيخ  
 فى جوابه بهذه العبارة الدخول فى الكفر الحقيقى والخروج عن الاسلام المجازى  
 أن لا يلتفت الا بما وراء الشخوص الثلاثة حتى تكون مسلما وكافرا فان كنت  
 وراء هذا فلست مؤمنا ولا كافرا وان كنت تحت هذا فانت مشرك مسلم .  
 وان كنت جاهلا فانت تعلم أن لا قيمته لك ولا نقد لك من جملة الموجودين ..  
 هذه العبارة مكتوب الشيخ الرئيس الى الشيخ فلما وصل مكتوبه اليه واطلع  
 الشيخ عليه استحسنه حتى ذكر فى كتاب المسمى بالمصباح . اوصانى هذه  
 الكلمات الى ما اوصل اليه عمر مائة الف سنة . من العبارة تم كلامه  
 الحمد لله وحده .

بسم الله الرحمن الرحيم . من اقوال الشيخ الرئيس . الحكمة اعزّ على

اهلها من الدنيا بما فيها لانهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها واستكنفوها  
وتركوها لاهلها وينسبها وتحققوا ان الجيف بالكلاب اليق لا ينازع فيها  
موفق فصرفوا الى اقناء العلوم والخيرات وجدوا في القيام بالطاعات واقبلوا  
على التضرع في الملوك واخذوا في تصفية النفوس وتهذيب الاخلاق بموجب  
الحكمة حتى زكت افهامهم وخلصت اذهانهم وصفت نفوسهم وتحت عقولهم  
فادركوا السكليات والابديات وامتزجوا بالروحانيات والتحقوا بالطاهرات  
الباقيات الصافيات الدائمات فجالت حول العرش اسرارهم عميت عمادونهم  
ابصارهم فساروا بعد لك الى الله و اعرضوا عما سوء الله حتى وصلوا فعرفوا  
جلاله وشهدوا جماله وابتهجوا ببقائه وتلذذوا ببهائه فبقوا من عشق و  
اشتياق ودهشته وتلاق فهم عند ذلك سكوت نظار وملوك تحت اطمار الى  
امور لا يفهمها الحديث لا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال منها غير الخيال  
واني وان لم اكن من الحكماء ولا من حزب العلماء والاصفياء بل معترف  
بقصورى في الامور ملتزم للجهل والقصور مقربان شاذهم لا يلحق وغايتهم  
لا تسبق فى مهمة عليه ونفى ابيه تكبره سفاسف الامور ولا تلتفت الى الامانى  
ولغرور ولا تتحذع بالذنيات والانتفاء للسفليات قائلة ادوم من المعالى منتهاه ولا  
ارضى بمنزلة دنية فاما نيل غاية ما ارجى . واما ان يؤتدنى المنية بل شعقها  
ونظرها فى العلويات وشغلها فى تصور الكلمات وتجريد العقلات تمت ايدا  
الى الروحانيات ومشتاق الى الباقيات الدائمات فما ترغب للدنى بعد ان عرفت  
المولى وما اشتغلت باكتساب حطامها ولا تصدق الى جميع ثمارها واكلامها  
والسلام الحمد لله .

Ahmed III, No. 3447

Hamid I,     > 1447

Ayasofya,   > 4851

## رسالة في الانتفاء عما نسب اليه

حسبنا الله ونعم الوكيل . بسم الله الرحمن الرحيم  
رسالة له الى صديق في ابطال ما نسب اليه في الخطاب

وصل كتاب الفقيه سيدي ومولاي اطال الله بقاؤه وادام تأييده و  
وقفت على مضمونه واستجسمت حظ الانس بما يعترني<sup>1</sup> فيه من خبر سلامته  
وما صدم عليه من موافقة الصحبة الى اصفهان وسألت الله تعالى ان يلقيه في  
جميع المذاهب والاسباب الاقصى ما يقدر<sup>2</sup> محبته ويستهدفه امه ويحسن فيه  
عاقبه وهو القريب المحيب واما ذلك الحديث الذي بلغه من ذلك الانسان الذي  
ذكره فلا بلغني<sup>3</sup> لقب تلك السخافة ولا بزمان ربا تلك الخرافة فان من  
عرف قدرى ووزنى زاد<sup>4</sup> امثال هذه الظنين عنى وعلم ان مثل هذه المعاملة  
لا يحشمها الا من الكفر رهصة والحق وهضة<sup>5</sup> والطيش اسه وسخه  
والهذيان سخفه<sup>6</sup> وعادته وقد خالطني الناس في احوال الاحتشام والاحتساب<sup>7</sup>  
وفي احوال البسيط والاسترسال وعندما<sup>8</sup> يغلب المساعدة على مسكة العقل فما  
كشفي الامتحان والابتلاء عن هذه الحلال وانا احترم عليه المناظرة في هذا  
الباب ليست من الاسباب وان يعلم ذلك الحديث انه قد بلغني هذا الحديث فاني  
اعلم انه مبعوث على ما يتقوله ملعن مراسل من جهة بعض الحسدة موشوا<sup>9</sup>  
وقد بلغ عنى ماشاكاه<sup>10</sup> ولم يكن الامر على ما حكاه فالله يعلم اني لم اصرف  
عنه رزقا ورفقا كان يتوقعه ويتطعمه بل كانت الامور بالصد<sup>11</sup> يحسبه و  
يحسبه<sup>12</sup> فلو لا منارنى<sup>13</sup> الجليل عنه لم تر<sup>14</sup> اليه من هذا الجانب ندا<sup>15</sup> ولا  
كانت ينسى معاملاته<sup>16</sup> المشهورة ابدا وقد عرف الفقيه حقوقى عليه وكفرانه

<sup>1</sup> بشرنى ، بشرنى <sup>2</sup> ما يقدره <sup>3</sup> بلقتنى <sup>4</sup> داد <sup>5</sup> دمسته <sup>6</sup> سجيته <sup>7</sup> الاحتشاد <sup>8</sup>  
ما- <sup>9</sup> مرسو <sup>10</sup> ماشاكاه <sup>11</sup> مما <sup>12</sup> يحسنه <sup>13</sup> فى <sup>14</sup> لما ير <sup>15</sup> يدا <sup>16</sup> به .

وانكاره لها وعودى له كلمها عاد لشملى<sup>1</sup> جامعا الى احسن ما كنت قبله  
بنذ السياسة<sup>2</sup> وراء الظهر وتطلب معاملاته عن الذكر وخطاء القدرة<sup>3</sup>  
عن ان يكون مخطأ له حال الحقد وان يذهب<sup>4</sup> فيه اهل الجد وتوطيتاً للنفس  
على رجوعه الى الحافرة اذا انصرمت المحاوره واقتصارا عنه على معاشره  
كيعسر الظباء ويكثر العروس اذا طلب ظاهرها<sup>5</sup> باطن ولحاضرها غائب اعوز  
اعواز<sup>6</sup> الافوق وزاف زيافة التفوق<sup>7</sup> ثم هذا الحديث الذى انشا يهيدى به  
ليس اول ما يتلجلج به بل<sup>8</sup> ارز لم يزل يسحنه بل يعقنه ويدخنه وقد بلغنى  
هذا غير مرة ولكن<sup>9</sup> لا على هذه الصورة وكان عندى ان الفقيه ادام الله  
عزّه عرف الاصل فى هذا التزوير المضاف اليه من ذلك الاحق المعنوه الشر<sup>10</sup>  
اخرى واجتماع عدة من حمقى<sup>11</sup> همدان بعضهم قضى نجبسه والآخر عيش  
اما الاصل فالخطب<sup>12</sup> التى كنت سفعت بالشانها برهة<sup>13</sup> بعضها فى التمجيد  
وفى التوحيد وفى اثبات النبوات ودلائل نبوة المصطفى نبينا عليه السلام و  
بعضها فى آيات<sup>14</sup> الله وحكمه من ذلك ما فى الهيئة هيئة السماء على الشرح  
والاستقصاء ومن ذلك ما فى تعريف حال الجنين<sup>15</sup> وهو ما فى<sup>16</sup> قرار مكين الى  
ان ينفس و فليتلقاه<sup>17</sup> منيرة ويشتمل لم<sup>18</sup> اتجدد عليه بتكرره وبعضها فى الرد  
على الصابئين والمجوس والنصارى واليهود وبعضها فى الرد على نقاة القدر وعلى  
القائلين ايضاً بالاجبار وغير ذلك وهذه الخطب قد ضاعت فيما ضاع من الاسباب  
الا ان بعضها نُسَخاً عند الاصحاب ولا يُدْتَلَى من طلبها وحملها الى المرئى<sup>19</sup>  
ليعرض على الاجلة الدين سمعوا من ذات الانسان عظيم البهتان حتى ان كان  
ما يروونه<sup>20</sup> هو ذلك نظروا وتأملوا هل فيه ما يتحافى عنه<sup>21</sup> العقل والدين وبيانه  
الصراط المستقيم واما الاضافة<sup>22</sup> فهى ان الفرقة التى ذكرتها ائتمروا بينهم  
فقالوا ان هذه<sup>23</sup> الخطب متكررة<sup>24</sup> الاسجاع محتمة لان ينسب الى التشنيع

<sup>1</sup> الشملى <sup>2</sup> به السياسة <sup>3</sup> قدرته <sup>4</sup> به <sup>5</sup> لظاهرها <sup>6</sup> بيض الانوف <sup>7</sup> نسوق <sup>8</sup>

هو <sup>9</sup> الا <sup>10</sup> السير <sup>11</sup> جمى <sup>12</sup> مالحط <sup>13</sup> برهة <sup>14</sup> اثبات <sup>15</sup> الجن <sup>16</sup> - <sup>17</sup> فيتلقاه <sup>18</sup> لما

<sup>19</sup> الذى <sup>20</sup> يرويه <sup>21</sup> عته <sup>22</sup> يناسبه <sup>23</sup> الاصابة <sup>24</sup> هذا <sup>25</sup> مكبرة .



للكها بقية<sup>1</sup> المعاني على المعامر والرأى يחדش بتحريف ويخلط بها اشياء كانت عند ابلغهم حمقاً مما هذى به بعض الصابئين والنصارى ورجل<sup>2</sup> ادركته وادركه الفقيه ادام الله عزه ثم يعزوه الى فلان ففعلوا وسخوا<sup>3</sup> من ذلك خلقه متافرة الاعضاء متنافيه<sup>4</sup> الاجزاء لا يشبه شيئاً من الاشياء يصح من جوانبها الدسيس ولا يلبس فيه التلبيس ولقد عرض على<sup>5</sup> بهمدان شئ من ذلك فقلت كفت سخنه شاهدة بانه دعى منحل فظمه<sup>6</sup> بينه على انه ملفوف متعمل والمعجب من استدلاله بالمقدور عليه من تكثير الاسجاع على انه مضاهى به المعجور<sup>7</sup> عنه بالاجماع حتى استصلحوه لان يتوصلوا بتحريفه وخلط كشف من الغش<sup>8</sup> بلطفية الى مثل ما افتروه<sup>9</sup> واختلقوه وزوروه والله يلعن من اعتقد ما يقولونه ونواه<sup>10</sup> ويلعن من بهت بهتانهم وافترأه والانسان الذى ذكرناه اعلم الناس بانه اظلم الناس فليست الصورة عليه بخافية<sup>11</sup> ولا الجلمية عند ملتبسة ولو كنت بمن يضع لسانه فى كل<sup>12</sup> معرض<sup>13</sup> وينسب استنانه فى كل<sup>14</sup> مقبض<sup>15</sup> سلسلت عليه اسله تسجياله<sup>16</sup> حتى يتبع وتمزق فروته حتى ينهيت فان فى ذلك العرض للمنتجع مرتع وللناهل مشرع لكنى اقدسها<sup>17</sup> عند الدنس لس<sup>18</sup> كل<sup>19</sup> عرض والاستطلاق فى كل عرض ولى عن<sup>20</sup> مثله<sup>21</sup> شغل شاغل وليس فى الاشتغال به طائل والفقيه ادام الله عزه يتأمل<sup>22</sup> ويعرفه ويعرض روعه ولا سوعن<sup>23</sup> فكره وليعلم<sup>24</sup> ان البرى حرى وان الكذب الاخر<sup>25</sup> به له والباطل لا نهار لليلة والعقول قاعدة للتمييز بمرضيه والسلام.

لحمدا لله وحسن توفيقه

Ahmed III, 3447, varak 213 - 215  
Esad Efendi 3688

(جواباً عما كتب ابو عبيد الجوزجاني)

Hamidiye: 1448 (Varak b 1339)

<sup>1</sup> يفيد <sup>2</sup> ورحل اذركبه <sup>3</sup> سخوا <sup>4</sup> متنافرة <sup>5</sup> ونظمه <sup>6</sup> المعمور <sup>7</sup> المسق <sup>8</sup> اقتدو <sup>9</sup> ويرا <sup>10</sup> بخافية <sup>11</sup> عرض <sup>12</sup> ممض <sup>13</sup> يستحلّه <sup>14</sup> اقرسها <sup>15</sup> لس <sup>16</sup> على <sup>17</sup> فعله <sup>18</sup> هذا <sup>19</sup> ينور <sup>20</sup> وليعلم <sup>21</sup> الاخير.

Ahmed III, 3447. Varak (215 - 216)

### رسالة الى علاء الدولة بن كاكويه

يتعلق باحشاي<sup>1</sup> برج و لنيران الافكار في قلبي قدح ولكل حاله من  
الهموم قدح للمكروهين الذين قد خصصت بهما بعد امن الحضرة الشريفة  
نصرها الله كمدالما يفوتني<sup>2</sup> من الخدمة من<sup>3</sup> مثل هذا الوقت ثم استعجم  
اخبارها على جملة وما خير<sup>4</sup> مواد الشرف ملسها<sup>5</sup> خوته<sup>6</sup> وسط عمود غلماني  
الذين اخرجتهم منه<sup>7</sup> اتفق الانصراف عن باب اصفهان والاصوات يضطرب<sup>8</sup>  
لا يسوء وليس<sup>9</sup> والاراجيف يختلف بما يؤنس يوحش وانا<sup>10</sup> متحير متردد<sup>11</sup>  
حزين معد لا ادري ماذا اصنع ولا اهتدى الى ما ادبر لنفسى<sup>12</sup> واعتمد ولا  
كيف احتال للمعاودة الخدمة و اى طريق اركب في الانحداب نحو الحضرة  
فكلها<sup>13</sup> على بعد المسافات مشحونة بالآفات المعتصمة بالخفافات ثم انى لست  
على بصيرة من مقر<sup>14</sup> الركائب العالى ولا على علم من رأى الشريف فهو<sup>15</sup>  
يدبر ويقدم ويؤخر جعل الله جميع ذلك مقروناً بالنصر والتأييد والعز و  
التمهيد والظفر بالعدد وقمع<sup>16</sup> المتأيّد الحسود وقد اخرجت الى هذه الغاية ثلثة<sup>17</sup>  
من اصحابى وتناول الامر<sup>18</sup> فى (عينهم)<sup>19</sup> تطاولوا ولا انا بس من رقابهم  
وقطع املى<sup>20</sup> من انكفائهم<sup>21</sup> وغلب تقديرى انهم<sup>22</sup> اخذوا نحو اصفهان  
فهم من لديها اهل و كانوا الى هذه الغاية يتعللون وجاء فى سرعه عودنا  
الى ما قبلها فلما فات من الفرصة ما كان اكتب وبعد من سوء مباحدة الانصار  
ما كان قرب جانب الاصال وضعفت وتولت الامانى وارتدت وعذر<sup>23</sup> اكبر  
غلماني ويفضوا ليدنا<sup>24</sup> وسمونا عنه و رغبوا عنا ولم يأتى منذ سائر<sup>25</sup> الركاب  
العالى من الورد جان ان من خاص<sup>26</sup> الركابه ولا يورد على من المجلس الشريف

<sup>1</sup> باجاي <sup>2</sup> يفوتني <sup>3</sup> فى <sup>4</sup> باخر <sup>5</sup> ملسها <sup>6</sup> ضربة <sup>7</sup> فيه <sup>8</sup> يضطرب <sup>9</sup> وبسر <sup>10</sup> انما  
<sup>11</sup> متلذذ <sup>12</sup> نفس <sup>13</sup> فلكتها <sup>14</sup> قرر الركاب <sup>15</sup> فيما <sup>16</sup> جمع <sup>17</sup> بله <sup>18</sup> الى يد <sup>19</sup> - <sup>20</sup> اهل  
<sup>21</sup> اذكائهم <sup>22</sup> انه <sup>23</sup> اعثر <sup>24</sup> ويفضوا اليه بنا <sup>25</sup> ساد <sup>26</sup> حاضر .

كتاب بينه حتى اوهمتنى نفسى ان ولى النعم اعزّ الله نصره قد مسنى او اعتقد ان<sup>1</sup> وقود<sup>1</sup> لى على هذه الحضرة الشريفة كانت بغير امر منها و رسم جزؤ<sup>2</sup> فى وقودها قعدنى فى المدعين<sup>3</sup> و اسرى فى صحيفه المحرمين و استحسن حرمانى بواب المقبولين المصيبين<sup>4</sup> او يقدر انى اوثر المقام ولو فى النعيم وهو بقلب<sup>5</sup> فى تلك الخطوب ولنا فى احوال تلك الحروب لا والله والا فقد ترتب<sup>6</sup> منه وامست<sup>7</sup> عن صارة وشاقة وهل كنت استطيع ان يامرنى ولى نعمتى بالتوجه الى هذه الجهة فاعصى امره و اخالف رأيه و انشر عليه و انكر اختياره ولو رسم لى المقام بالباب العالى او المضى<sup>8</sup> الى بلاد الروم او الوفاة على اعدا عُدُوّ وهل كان لى امر امار عليه و انسلح عما يرضيه<sup>9</sup> فباى جرم استوجب هذا الاطراح وما فارقت من جناح والله ان لعلنى من البلا بل وبعد فى ازلازل ابعدى و انسداد ابواب الاخبار الصحيحة دونى ما قد هدى و نقص عيشى و اقض<sup>10</sup> مضجعى و هو ولى التطول فانها الحال و التوصل الى توجيه<sup>11</sup> هذا الغلام فى الوقت و اشراكى فى معرفة السلامة الشاملة العامة و اطلاع على ما تدبر و يرى المشورة على ما اجتد<sup>12</sup> به و واجد رأيه الشريف فيه من<sup>13</sup> تصديقه على اوامره و نواهيه انشاء الله وحده تمت الرسالة بعون الله تعالى و حسن توفيقه و صلى الله على سيدنا محمد و آله .

Ahmed III, No. 3447

Hamid I, 1447

Nur Osmaniye 4894

Ragıp Paşa

<sup>1</sup> وقودنى <sup>2</sup> حزم <sup>3</sup> المدنيين <sup>4</sup> المصمن <sup>5</sup> يتطلب <sup>6</sup> رب <sup>7</sup> وامه بمن  
<sup>8</sup> احضر <sup>9</sup> يرصد <sup>10</sup> وانص <sup>11</sup> يوجه <sup>12</sup> احده <sup>13</sup> .

Varak : (217 - 218)

رسالة للشيخ الى ابي طاهر ابن حسّول

تهلّ للاستاد الفاضل الرئيس الاوحد اطال الله بقاءه صار<sup>1</sup> ساغره و  
 نعماء جاعلاً اعداء فواء في الاقطار بعد انتصاف النهار بشئ<sup>2</sup> الحدة<sup>3</sup> مما يعتم<sup>4</sup>  
 في ذلك الحديث اوده واودى و عندى سلاف اصرع من داد واعتق من عاد  
 وافنى من حساد وادب من سقط و ماد في حليخ اوتاد واعطر شمائله وقد  
 علفها الشمول وارق من الصبا وقد قابلها القبول كانها الارجوان<sup>5</sup> المطلول  
 والرمقان المبلول والبرهان<sup>6</sup> المحلول والتامور المسبول والعدم المفروك والورس  
 المدروك وعنى الديك رمدا اختره واحمال<sup>7</sup> التدارج حرص عقده وكنهار  
 شاق<sup>8</sup> ظلم الجيب في الغروبة ولطيب و كانها عصرت من المسك واوفر ولسوه  
 انما هو شمة<sup>9</sup> ولومه انما هو جرعة وصرعة<sup>10</sup> انما هو يحيل وبالجملة لا قيل  
 لى توصيفه ولا طاقة لى تبعه<sup>11</sup> لا افيد مدحه ولا اقدر قدره<sup>12</sup> انما هو الطرد  
 الاطرل والانتها اليه ولا الانتهاء<sup>13</sup> الرؤية لا الرواية والمشاهدة لا الحكاية  
 وما سواء<sup>14</sup> ذلك قباحه<sup>15</sup> و وجاحه و حلاوة اليها حاجة وطن<sup>16</sup> فيه تماح  
 و خوخ صماح و اخلاط اشباح كانها فرزين وشاه والبارد من بعض وشرق و  
 غصص وقال لا ليتنى ولا املوس<sup>17</sup> اذا استويت على بختى و ذلك سعادة بختى  
 لقد عاشرهم لىالى وقد اخلى بالجمالس و علاهم و قد حدثك مجدالناس<sup>18</sup>  
 ولى فى لىاليه نصيب وهو نصيب قريب و صلى الله على محمد وآله اجمعين .

Amed III, No. 3447.

<sup>1</sup> حار <sup>2</sup> اتحد <sup>3</sup> يقم <sup>4</sup> الاحوران <sup>5</sup> البهرمان <sup>6</sup> واجفان التدارج صرحى عفره  
<sup>7</sup> شافة <sup>8</sup> شمة <sup>9</sup> حرعة <sup>10</sup> تبعه <sup>11</sup> لا امتد قدره <sup>12</sup> الانها <sup>13</sup> سوى <sup>14</sup> فتاحة <sup>15</sup>  
 وطن <sup>16</sup> انا وسى <sup>17</sup> الابس .

## نسخة رقعة كتبها الشيخ الرئيس الى جعفر القاشاني

ايها الباز الاشهب بل القوم المصعب بل الطود الالكهـب اكل من جلس  
في الايوان وتصدر في الديوان تكبر على الاخوان وتلى عليهم سورة الهجران  
ان شاورهم في السلم ومحاورهم الكلام عنده وتعطيهم عاداته وتكذيبهم عذاته  
ما بان ولا زورة ولا دخلة ولا استدعاء ولا خبر ولا ذنوان هذا مثله نسح فليحس  
الرجوع ولكن المطبوع وليعتقد التواضع والحشوع ولا ارفع من التواضع  
ولا اوضع من الترافع ولا اجلب للمقت في الوقت من التنبيه وما اقبح اليه  
باله اذا كان منه من هو اولى من يراى نفسه التي كان يراى بها او قال  
حلواه لا عابسا ناس عقله ولا ربا من صاحبه ولا صعب كحر العجوز في ايام  
برد العجوز بل على العادة التعارفة اثنين من يجعله الربيع ماعدا في حداته  
المرتج اليس هكذا قيل بل لا تقل نعم قل الى الطبع يا بن عم وقت في  
العز والنعم.

Hamidiye 1448. Varak: 641 a.

Ahmed III. 3447 Varak: 299.

## رسالة الى الشيخ ابي الفضل بن محمود

كتاب<sup>1</sup> اطال الله بقاءه الشيخ من العسكرية با حاسلق وامور الحضرة  
العالية جارية على سنن الانبياء والتعبد لله الحمد والمنة وصلوة على نبيه  
محمد وآله وورد خطاب الشيخ معترا عن وجه الامل ومصر<sup>2</sup> قصر الارتياح  
والجلد بما يظن به من اخبار سلامته وحيل غوايد الله تعالى الى مساحته و  
فهمته مرما حاله حامدا لله العلى على ما منحه من المواهب وحوله راغباً اليه  
في ان يسبغ ذلك عليه ويتم قبله فامّا يطول به من السبق الى اصدار القاصد

<sup>1</sup> كتابي<sup>2</sup> مفرا عن نمر.

و استماع الخبر العالج ما<sup>1</sup> يجدده الله تعالى من الدولة القاهرة والاقبال العادى  
 الراجح فقد عرفته معرفة معتدبه متحج سلرمة معرف بعارفة وان كنت لم اخل  
 علم الله سبجانه ساعة من استهداء اخباره من انفس الرياح واستعلافها<sup>2</sup> من  
 وفود الامساء والاصباح والسكون الى ما كنت الحف به من حملتها<sup>3</sup> فى السلامة  
 والاستقامة ولم امتر عن الباعثة بالموقف الاشرف وشرح معاليه وهب<sup>4</sup> الشهادة  
 بانه بمحمد<sup>5</sup> الله او حد زمانه فضلاً وكلاً وكفى ما يده استغلالاً وانه ما  
 وزن به احد من الفضلاء والاولياء الارجح ولا استسقى بمساء<sup>6</sup> خير الانجح  
 وسينقل اليه ماجرى بعمه ليعلم انى الصديق الصدوق ولن أريده شرحاً ورأى  
 الشيخ فى الوقوف على ما طالعت به والاجار عنه بذكر<sup>7</sup> خيره ووطره وامره  
 اعلى انشالله تعالى تمت المكاتبه بحمدالله .

Nur Osmaniye: 4894

Ahmed III, 3447, Varak : 219

Hamidiye: 1447 - 48.

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة الى الشيخ ابى القسيم ابن ابى الفضل<sup>8</sup>

قد علم الشيخ صورة الحكيم ابى<sup>9</sup> طاهر احمد بن عبدالله المتطلب فى وجوب  
 حقه ويخصه بالخدمة الرفيعة وتحققه وما ابو جاء من العناية بامرته واشتد<sup>10</sup>  
 شكره وكان حاصل له بضاعة ما يدج عند احد الباعة وبينه وبين الشيخ على  
 ما ذكره صداقة ووكيدة ومعاملات كثيرة واذا يطول بمخاطبة<sup>11</sup> فى معنى  
 تلك البضاعة واصدارها اليه على الوجه الذى هو املاء به اقدر عليه الزمت الهيئة  
 فى بابها واصها<sup>12</sup> الى ساير ساره وراى<sup>13</sup> الشيخ فى معرفة هذه الجملة ومباسطى  
 فى مهماته المتوقعة ولنا بانه المقدمة موفق انشالله تعالى تمت بحمدالله وحسن توفيقه .

Ahmed III, 3447, Varak 221

Hamidiye : 1448

Nuru Osmaniye 4894.

<sup>1</sup> بما يجدد <sup>2</sup> واستعلافها مع وقود <sup>3</sup> حملها <sup>4</sup> و س <sup>5</sup> لمد <sup>6</sup> مساء <sup>7</sup> نذكر <sup>8</sup> الفاضل  
<sup>9</sup> الى <sup>10</sup> الله <sup>11</sup> بمخاطبته <sup>12</sup> واضمها <sup>13</sup> سامه وراى

## رسالة

### فى ابطال احكام النجوم

يا حى يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة فى ابطال احكام النجوم للشيخ ابو على سينا .  
رسالة فى ابطال احكام النجوم نستخرجها من اصل اهداء الى الشيخ أبو العز  
بن زيلة رحمة الله عليه وذكر انه تصنيف الشيخ الرئيس ابى على بن سينا وكان  
بعض للاصل بخط ابى منصور بن زيلة والكلام قريب من كلام الشيخ الرئيس  
ولا اعلم هل هى تصنيفه له الا ان ابن زيلة قال هى تصنيفه ولاجل انها  
منسوبة اليه اضفتها الى تصانيفه فى موضعها الا لئلا يلقى بها وبعد فان العلم الذى  
لا يقصد العاقل نقضه ولا يشتغل بالرد عليه ضربان احدهما ان يكون دارالعلم من  
الضمة والوضوح وقيام الدلالة عليه بحيث لا يشك فيه عاقل ولا يشبهه عالم<sup>1</sup>  
كالعلوم التى يعرف ببداية العقول واوليها مثل ان الكل اعظم من الجزء  
وان الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية وما اشبه ذلك من الاوليات و  
امثال هذه لا يشتهى الا على الغير الابله<sup>2</sup> على من يغالط فى الحقائق نفسه ولا  
ينكره الا المعاند للحق والمباهت ومن حق العالم ان لا يناظر مثله ولا يلتفت  
الى قوله فان الاشياء الخفية يتبين بما هو اظهر منها وليس هى اظهر فى العقول

Ahmed III, No. 3447

Üniversite, « Yıldız » 1456

Anawati şöyle diyor :

يقول ارجن \* ان هذه الرسالة مطبوعة ولكنى لم اعثر عليها

(Bibliographie d'Avicenne, 1950, Le Caire)

\* Osman Ergin'in 1937 *İbn Sina* Jübile Kitabında çıkan  
« bibliyografya » makalesini kastediyor.

<sup>1</sup> يشتهى<sup>2</sup> الا على الابله .

من الاوليات فمن انكرها فيما ذا يتبين له صحة ذلك وهو اظهر الاشياء عند العقل و مثال ما هو دون ما ذكرناه في الوضوح ولكنه صح بالقياس البرهان والمقدمات الاولى كالمسائل الهندسية والعديدية فان انتقال هذه المسائل وانه لم يوجها او ايل العقول فقد صحت بالبراهين فصارت بعد قيام الدلائل عليها كالاوليات من حيث الصحة.

وقد يشته مثل هذه المسائل و او ايلها على من لم يعرف مراد قائلها ولم يقف على سواء مثل ما وقع لبعض متكلمي زماننا لما سمع قول المهندس ان النقطة شئ ولا جزء له فاخذ القلم ونقط على الكاغذ نقطة كبيرة ثم قسمها وقال انظروا الى حماقة المهندسين اذ قالوا ان النقطة لا جزأ لها وهذه هي النقطة ولها اجزاء بما حمل على هذا القول جهله بمراد المهندسين من النقطة لان النقطة عند المهندس غير ما ذهب اليه المتكلم فلماذا اخذ برد عليه واما ما مثله المتكلم فهو سطح عند المهندس لا نقطة فاذا كان الامر على هذا فان العاقل يشتغل بالرد على امثال هذه العلوم ولا يقصد نقيضها لان ليس عليها نقض ولا رد والضرب الثاني من العلوم التي لا يشتغل بالرد على امثالها العاقل ولا يقصد نقيضها ان يكون ذلك العلم من الحساسة وسقوط الرتبة بحيث لا يشته ذلك على من له ادنى معرفة بالعلوم وله قليل بصيرة مثل علم الزرنجات وعلم الاكتاف والاختلاج وما اشبه ذلك فان العلماء لم يجعلوا لها من المرتبة والمنزلة ان يتقصوها او يردوا عليها ومن هذه القبيل علم احكام النجوم وانما اعرض العلماء عن بعضه والرد عليه بعلمهم بظهور بطلان اصوله وفروعه وانه ليس نسبته ذلك على من له ادنى مسكة من العقل ولا يلتبس ذلك الا على من يقف في وجه الحق ويلتبس على نفسه ما هو بين نفسه فلماذا ليس يوجد لاحد منهم شئ من هذا النمط اعنى الرد على علم احكام النجوم

Köprülü: 1589 Hamidiye: 1448 Nur Osmaniye: 4894

1458. Universites N. (1246 da yazılmış)

80/a حرر من نسخة سقيمة جداً ولم يكون ان يصحح جميع المبارة و ارجو الله ان يهديني بوجود نسخة اخرى وانا الفقير مصطفى بحجت رئيس الاطباء السلطاني.  
96/b في سنة اربعين و مائتين و الف في اوائل شهر رجب.



غير اني لما رايت بعض اصدقائي شديد الميل الى هذا العلم كثير الاشتغال به  
وانخدع بقول اصحاب هذه العلم و آثر في نفسه تمويهاتهم وكثيراً ما ذهب احارمه<sup>1</sup>  
واذا كره واعلن وله بطلان هذا العلم وفساد اصوله ساله ان اجمع له طرفاً بما  
كنت اذكر له متفرقاً في كتاب يكون دستوراً له يرجع اليه في اوقات الحلوات  
ليتحقق قولي ويقف على صدق مقالتي فاجبته الى ذلك وابتدأت ، وسميته الاشارة  
الى علم فساد احكام النجوم وسالت الله التوفيق على ذلك انه قريب محجب فاقول  
قد رسخ في اوهام كثير من الناس اشياء محالة لشدة حبهم اياها عسيرة الوجود او  
عديمة فمن ذلك حبهم الراحة والعيش الهنيء في الدنيا الذي لا مشقة عليهم فيه و  
علمهم ان ذلك انما يتأتى بالمال و بالغناء و تحصيل المال وجمعه من اشق الاشياء  
على الانسان وابعدها من الوجود واما ما يورث من المال او يحصل بوجود ضالة  
او غنور على كثير وذلك من غير مشقة ولا تعب فمعلوم ان وجود مثل هذا  
نادر لا دائم ولا اكثرى والنادر لا قياس عليه ومعلوم ايضا ان من حصل ذلك  
المال الذي انما حصّله بمشقة و غناء عظيم فلما استحكم في قلوبهم ما ذكرنا من  
حب الراحة بمثل ما اوهامهم انه يكون طريق تحصيل للانسان به المال بلا مشقة  
و تعب فاعتقدوا واثبتوا في اوهامهم امر السكياء وجعلوه اصلاً و قالوا يمكن ان  
يتخذ شيء او تدبر تدبير يصير به النجاس فضة والفضة ذهباً وبنوا عليه فروعاً وصنفوا  
في هذا الباب كتباً كثيرة مثل كتب جابر وكتب ابي زكريا الرازي وغيرهما وهذا  
شيء باطل لان ما يخلقه الله تعالى (حدة) بواسطة الطبيعة يعجز عنه الصناعة وما يعلمه  
الصناعة لا يشتغل به الطبيعة وليس غرضنا هاهنا ابطال هذا الحال ومن ذلك حب  
اكثر الناس لمشاهدة الاشياء الغريبة عنهم مثل البلد الغائبة و الممالك البعيدة ورؤية  
اهلها و عجائبها و علمهم ان السياحة في اقطار العوالم شاقة وبلوغ اطرافها متعب  
و خصوصاً على من لم يكن له زاد ولا راحة فعملوا في انفسهم ان هذا انما يتأتى  
بالطيران دون المشي و توهموا انساناً طائراً او اعتقدوا وجوده وسموه عنقاء مغرب  
ثم القوا عليه حكايات واسماء ونسبوا الى العنقاء وحديث العنقاء معروف في الائم

او في اكثرها وهذا شئ محال فعرف بادنى تأملٍ وليس غرضنا ابطاله في هذا الموضوع ومن ذلك حب الناس معرفة ما سيكون في المستقبل وما يحدث فيه وعلمهم ان ذلك لا يطلع عليه الا نبيّ مرسل اوحى الله تعالى اليه فوقف عليه وعرفه اولى من اولياء الله او صديق رأى في المنام رؤيا صادقة اما يحب<sup>1</sup> يحتاج الى ذلك فادرك به علم ما سيكون في المستقبل ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله<sup>2</sup> عليه الرؤيا الصادقة جزء من نيف واربعين جزءا من النبوة فلما غلب عليهم حب ما ذكرنا بمثل في اوهامهم ورسخ في قلوبهم على احكام النجوم وانه سيعلم من قبله<sup>3</sup> الاشياء الكائنة قبل كونها ثم وضعوا له اصولا من تلقاء أنفسهم غير صحيحة مسألتهم والفوا فيها كتباً غير قليلة وليس على شئ مما وضعوه دليل ولا يشهد على صحتها قياس ونحن نريد ان نبين اولا بطلان الاصول التي وضعوها وفساد ما بنوا عليها لم يتبعه بيان امتناع ادراك هذا العلم والوصول اليه بوجه من الوجوه فنقول ان من الاصول التي وضعوها بالادليل قولهم ان كوكب زحل نحس بارد يابس والمشتري معتدل سعد و ان المريخ حار يابس نحس و ان الشمس حارة يابسة سعد اذا كانت بعيدة نحس اذا كانت قريبة فان الزهرة باردة رطبة سعدة يحب اللهو والغناء وان عطارد مساعد مايل سعد من السعود ونحس من النحوس يكتب ويعمل الاعمال الدقيقة وان القمر رطب وان الاعمال الحقيقية الحضرة الشريفة الوجود و منوطة به ويدل على فساد هذا الاصل انه ليس على شئ مما قالوه حجة ولا يستند الى دليل وليس يوجد في كتبهم حجة البتة على دعواهم ولا في كتب اساتذهم بل هو قول خراف وضعوا من تلقاء انفسهم وضماً واخذوه تقليداً من غير برهان ولا قياس وايضا قد صح ان الحر والبرد المحسوسين هما اوصاف هذه العناصر الاربعة التي هي الارض والماء والهواء والنار و اضاف ما يتركب منها و قد صح عند اصحاب هذا العالم (العلم) ان اجسام الافلاك و الكواكب خلاف الاجسام الارضية وان هذه الكيفيات بعيدة عنها غير موجودة فيها ولهذا قيل انها من طبيعة خامسة اى ليست مترتبة من هذه العناصر الاربعة المذكورة فاذا

<sup>1</sup> يجب: 1458. ن (لا يحتاج الى تعبير او بحيث يحتاج) <sup>2</sup> ن (تعالى) <sup>3</sup> قبله

كان ذلك كذلك فكيف يكون هناك شيء بارد او حار او رطب او يابس ثم نقول سلب<sup>1</sup> هذه الحرارة في هذا العالم شيان احدهما الشعاع والضوء والثاني الحركة وقد بان بهذا في علم الطبيعيات وانه حيث يوجد احد هذين السببين يحصل الحر وحيث لا يوجد ولا واحد منهما يحصل البرد على حسب ما بينوا هذه المسئلة في موضعها واذا كان كذلك لزم ان لا يكون هناك برودة لا محالة ان<sup>2</sup> اسرع الحركات موجود<sup>3</sup> هناك وهى حركة الفلك الاعلى والشعاع ايضا على زعمهم موجود هناك<sup>4</sup> وفتحت ان يكون جميع الاجسام التى هناك حارة ويايسة ولا يكون هناك شيء بارد ولو كانت الشمس على زعمهم حارة لكان كل ما هو اقرب اليها اسخن والامر بالخلاف من ذلك فان الهواء العالى ابرد من الهواء السافل فدل على انه ليس هناك شيء حار ولا بارد قالوا انا نريد بهذا<sup>5</sup> انه يحدث من زحل فى الارض البرودة والنحوسة لا انه فى نفسه بارد نحس وذلك نقول فى جميع الكواكب وفيما ينسب اليها فنقول وليس لكم<sup>6</sup> على دعواكم حجة ولا دليل ومن الذى يدري ان زحل يحدث منه البرد فى الارض ومن المريح الحر وغير ذلك مما ينسبوا<sup>7</sup> به الى الكواكب وان كان قد صح انه ما من كوكب من الكواكب الا وله اثر فى هذا العالم ولكن الشك فى معرفة ذلك الاثر اى اثر هواء حرارة ام برودة ام غيرها ولو ادعى مدعى ان الحر يحدث عن اثر زحل والبرد من اثر المريح فلا يكون دعواه اولى بالرد من دعوى هذا المنجم لانه ليس على صحة احد القولين حجة ولا على بطلان احدهما دليل فان قالوا هكذا ذكرت الاوائل فى كتبهم ونحن نقول مثل قولهم والجواب انه ليس كلامنا ولا مناظرتنا معكم وانما كلامنا مع اولئك الاوائل الذين صنفوا الكتب فى هذا الباب وذكروا فيها اشياء ليس عليها دليل ولا حجة لانكم قد رضيت ان يقدوا اولئك ولا يطالبوهم بالدليل على دعواهم المذكور فيها واما ما ذكروا من نحوسة بعض الكواكب وسعادة بعضها فانه كلام باطل لانا<sup>8</sup> تبين ان لا سعادة

<sup>1</sup> سبب (Ü) <sup>2</sup> لان (Ü) <sup>3</sup> موجودة <sup>4</sup> Manası anlaşılmıyor <sup>5</sup> هذا

<sup>6</sup> دليل على دعواكم <sup>7</sup> نسبوا <sup>8</sup> نعلم ان لا سعادة .

في هذا العالم على الاطلاق ولا شقاوة ولا خير ولا شر كلياً وان الشر الجزئى والحير الجزئى الذى يوجد في ظاهر الامر انما يوصف مما يوصف به الاضافة الى اشخاص معينة وان هذا الكثير الجزئى الموجود هو خير لانه موجود من سبب خير في نفسه صنى<sup>1</sup> كلى فلا يكون اذاً شراً وهناك هذا ما يشاهد من حال الشمس وما فيها من النظام الكلى والصالح العالم التى لا يحتاج الى ذكرها واول ذلك حياة العالم وقت الربيع بسبب قربها من الاماكن وما احد من ذلك وقت الشتاء وما في هاتين الحالتين من الصالح اعنى قربها وبفدها وما يحصل لاكثر الحيوانات من الانحزاء والفتور وقت غروبها<sup>2</sup> والامسار والتصرف في الحوايج وقت طلوعها وفي الحالين من الصالح ما فيها من فوائد اخرى لاطول الكلام يذكرها فان اتفق وقتاً ما ان يحصل الانسان في صيف صايف وقت انتصاف النهار في مفازة ولا يكون معه ماء فيهلك عطشاً فان هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه وبلاضافة اليه لا ان فعل الشمس شر لانه<sup>3</sup> لو لم يكن بالصفة التى يهلك لسببها ذلك الانسان لما كان الشمس شمساً حتى لو قال قائل كان يجب ان يكون الشمس بحيث لا يصيب بسببها وذلك الشر الجزئى فكأنه يريد ان لا يكون هذا الصالح وهذا النظام الذين هما موجودان فيه وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى فاذاً ذلك الهلاك ليس هو شر مطلق بل هو خير لانه حاصل عن مثل ذلك الحير المطلق وكذلك النار في احراقها بعض الحيوانات عند قربها منها فاذاً ليس في العالم شر مطلق البتة وكذلك نقول في المرض التى يصيب الانسان والموت فان الموت والفساد خير من هذا الوجه لان نظام العالم وضعه على ان يحدث في العالم اشياء ويأخذ بتزايد زمانهم يقف ثم يأخذ في النقصان لم يفسد ولو لم يمت هذا الانسان او لم يفسد ذلك الشئ الواحد لزال هذا النظام والصالح واقله انه لو لم يفسد الحاصل لما كان للجائى مكان في العالم ولا مجال واذاً في فساد الجزئيات صلاح كلى واما المرض فهو سبب الموت واذا كان الاصل الذى هو الموت خيراً فيكون سببه ايضا خيراً واما الفقر الذى يعد شراً ونحساً والغناء الذى يعد خيراً وسعداً فليسها

<sup>1</sup> صنى كلاً (U) <sup>2</sup> الانتشار <sup>3</sup> عليه لانه .

كذلك على الاطلاق لانه ما من حالة لانسان في الدنيا وهو يعد حالة ذاك فقراً  
لنفسه ونحساً الا وتسلك الحال سعادة وخيراً لاجر وغاية هناه وان يكون له مثل  
تلك الحال الا ترى انه ليس فقراً اصعب من الفقر<sup>1</sup> المدفع ومع ذلك يتمناه  
المريض المشرف على الموت في اكثر الامر<sup>2</sup> ماذا لاشر ولا نحس في الدنيا على  
الاطلاق وكذلك لاسعد على الاطلاق لانه ما بين حاله فيها اكثر الناس الا ويعد  
كل واحد منه تلك شقاوة منحسة لانه يقول قول تلك الحالة وارتفعت همته الى  
شيء آخر فوقه سواء كان سوقياً او دهقاناً او سلطاناً فانما هو فيه من حال  
الدنيا بعده نفس شر او شقاوة فاذا ما ذكرناه صحيح ان لا سعادة ولا شقاوة  
في الدنيا مطلقين ولهذا قيل ان كل واحد من الناس في الدنيا غير راض بما اعطاه  
الله الا بالعقل فان كل واحد عند انه اعقل الناس فاذا صح هذا وان لا شقاوة  
ولا سعادة ولا خير ولا شر في الدنيا على الاطلاق فكيف ينسب السعادة والشقاوة  
والخير والشر الى الكوكب والافلاك فاذا لاسعد ولا نحس هناك على هذا  
الوجه وان سئلوا لم صار زحل نحساً والمشتري سعاداً ولم لا يجوز ان يكون  
الامر بخلاف هذا فلا نجد لهم على دعواهم حجة ولا على الرد على القائلين  
بخلافه فكل ما كان كذلك فلا يكون علماً بل يكون شكاً وظناً فان قالوا هذا  
الذي نذكره ونذعنه قد ذكره بطليموس صاحب كتاب المجسطى في كتابه  
المسمى بالاربعة وكتاب الثمرة فيقول<sup>3</sup> لاسعد ان يكون مصنف هذين<sup>4</sup>  
الكتابين بطليموس آخر غير صاحب كتاب المجسطى لان البطالية<sup>5</sup> كثيرون  
ويكون هو من جملة اصحاب احكام النجوم وان جوزنا ان يكون هو صاحب  
كتاب المجسطى فلا يكون كلامنا معه الا مثل كلامنا مع غيره<sup>6</sup> فيقول ان الذي  
ذكرت على صحته دليل ولا حجة فان الباطل يرد عليه كل احد كائنا من  
كان ويقول<sup>7</sup> يجوز ان يكون لصاحب كتاب المجسطى في تصنيف هذين  
الكتابين غرض ونحن لانعرف غرضه وهو مع ذلك كان عارفاً ببطلان

<sup>1</sup> المرض المرتن <sup>2</sup> ولذلك <sup>3</sup> لا يبعد ان يكون تصنيف <sup>4</sup> الكتاب <sup>5</sup> البطاسه <sup>6</sup>  
نقول <sup>7</sup> ونقول.

ما ذكره علماً بفساده كما حكي عن يحيى النحوى انه كان يردّ على كلام  
 ارسطوطاليس وكان غرضه مساعدة نصارى ذلك الوقت كيلا يقال انه يميل<sup>1</sup>  
 الى مذهبه وكان علماً بفسادها بقوله لانه قد وجد له كلام في الحكمة والعلم  
 موافقاً لقول ارسطوطاليس يدلّ على ان ما قاله<sup>2</sup> فانه لاعن اعتقاده وان  
 ظاهره كان بخلاف باطنه فكذلك هذا الرجل الذى<sup>3</sup> سم اليه الكتّابين يجوز  
 ان يكون حاله كحال من الاصول الفاسدة التى وضعوها كلامهم فى التربع على  
 حسبها قالوه فى الكواكب وهو قولهم انّ بعض البروج نارية كالاسد<sup>4</sup> والحمل  
 والقوس وبعضها ارضية بعضها كالنور والسنبلة والجدى وبعضها هوائية مثل  
 الميزان والجوزاء والدلو وبعضها مائية مثل السرطان والعقرب والحوت وسمّوها  
<sup>5</sup> المثلثات وقالوا ايضا انّ بعضها نهارية وبعضها ليلية وبعضها ذكروا بعضها  
 اثنى وسمّوها بعض اجزاء البروج الحدود وبعضها الوجود وبعضها التولهرات<sup>6</sup>  
 وبعضها الامار وغير ذلك من الاسامى التى وضعوها لها على حسب آرائهم و  
 شهواتهم فلا يجد<sup>7</sup> لهم على دعواهم حجة فى هذا الباب وهذا الكلام منهم مثل  
 كلامهم فى الكواكب والرد عليهم كالرد فى قولهم فى الكواكب وايضاً قد ثبت  
 عند العلماء انّ اجسام السموات بسيطة والبسيط معناه انه ليس مركب من  
 اجزاء مختلفة بالحقائق الذاتية كلّ ما كان كذلك فلا يختلف اجزؤه بل  
 يكون متشابهة الاجزاء واذا كان هذا صحيحاً فكيف يكون بعض اجزاء الفلك  
 مخالفاً لبعض حتى يكون الحمل حاراً والثور بارداً او يكون الحمل ذكراً والثور  
 اثنى وغير ذلك مما ذكروا او نسبوا الى اجزاء الفلك ومن بساطة جرم الفلك  
 استدلو على تجربة (تجرده؟) فانه لا يجوز ان يكون بعض اجزاء البسيط مربباً  
 وبعضها مسطحاً لان اختلاف الاجزاء فى الشكل والكيفية يدل على اختلافه  
 فى النوع وليس حركة الفلك كذلك وايضاً لوقلنا هذا الدعوى فنقول الحمل  
 مائى والسرطان نارى والحمل اثنى والثور ذكر يمكنهم ان ينفصلوا على هذا

<sup>1</sup> على مذهبه <sup>2</sup> yok قاله İkinci الذى يستند <sup>4</sup> كالحمل والاسد <sup>5</sup> وسمّوها  
<sup>6</sup> التولهرات <sup>7</sup> فلا نجد .

على اعتراض كما لم يكن لهم عن مثل هذا القول انفصال<sup>1</sup> الكواكب فقد صح  
 اذا<sup>2</sup> انه ليس هناك شئ بارد ولا حار ولا ذكر ولا اثنى واما الاسماء المعروفة  
 الموضوعه لاجزاء الفلك كالحمل والسرطان وغير ذلك فليس لها حقيقة بل لما  
 راو<sup>3</sup> واحله من الكواكب شبه صورة ماسمّوها بذلك الاسم لان لها  
 عندهم حقيقة وهذا مثل ماسمّوه عدة كواكب ذنباً وعدة<sup>4</sup> اخرى نسرأ  
 وكذلك سموا جملة منها فصعة المساكن وليس لهذا الصور حقيقة وكذلك  
 اسماء البروج ليس لها حقيقة واذا كان كذلك فلم صار لصور البروج اثر في  
 العالم ولا يكون لسائر الصور اثر<sup>5</sup> ما عجب من هذا انهم لم يجعلوا للصور  
 الخارجة عن<sup>6</sup> منطقة البروج حكم ذلك البرج الذي هي فيه لانه ما من كوكب  
 الا وهو في برج ما فلم يقولوا ان طبع النسر الواقع مثلاً طبع الكوكب الفلاني  
 من السيارات حتى قالوا ان طبع الكواكب الفلاني طبع المریخ وطبع الكوكب  
 الفلاني طبع المریخ وطبع الكوكب الفلاني طبع المشتري ولو نسبوها الى  
 طبائع البروج التي هي فيها لكان اولى فقد علم انه ليس لما نسبوا الى الصور  
 التي في السماء حقيقة من الاسامي ولا على ما نسبوا اليها من المعاني دليل ولذلك  
 الكلام في الحدود والوجوه وغير ذلك ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان  
 البرج الفلاني بيت الكواكب الفلاني وشرف كواكب آخر وهبوط آخرو  
 وبال آخر مثلاً قالوا ان الحمل بيت المریخ وشرف الشمس وغير ذلك من الاوصاف  
 وكذلك قولهم ان البرج الفلاني انتهى بطالع فلان في السنة الفلانية واذا تحقق  
 هذه المعاني فلا يوجد لها اصل ليستند اليه ولا على صحتها دليل وان سئلوا لم  
 جعلتم برج الحمل بيتاً للمریخ ولم يجعلوه بيتاً لعطارد ولم جعلتم لعطارد بيتين و  
 للشمس بيتاً واحداً والشمس اعظم كركب في السماء وأثبتها اثرأ في الارض و  
 عطارد اصغر كوكب في السماء لان اصحاب الرصد قالوا ان جرم الشمس مثل  
 جرم الارض مائه وسبعين وستين مرة تقريباً وجرم عطارد اثني وعشرين

<sup>1</sup> انفصال (الكواكب) <sup>2</sup> (اذا) انه <sup>3</sup> راوا جملة من <sup>4</sup> عدة (اخرى) نسرأ

<sup>5</sup> واعجب <sup>6</sup> عن المنطقة .

الفأ من الارض تقريباً فعلى هذا يلزم ان يكون للشمس بيوتاً كثيرة ولا يكون لعطارد بيت البتة ولم جعلتم للقمر بيتاً واحداً ولكل واحد من الكواكب المتحيزة بيتين و<sup>1</sup> الفق الذى اوجب هذه القسمة فلا يجحد لهم على ذلك دليلاً ولا حجة وكذلك لو سئلوا لم جعلتم الجدى والدلو بيتى زحل ولم لم يجعلوا<sup>2</sup> هما بيتى الزهرة فلا يمكنهم الانفصال عن هذا السؤال<sup>3</sup> او ليس على ذلك حجة ولا دليل ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان الطالع بيت الحياة والثانى بيت المال والثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والخامس بيت الاولاد والسادس بيت المرض والسابع بيت الازواج والثامن بيت الموت والتاسع بيت السفر والعاشر بيت السلطان والحادى عشر بيت الرجاء والسعادة والثانى عشر بيت الاضداد<sup>4</sup> فساد هذا ان ليس على هذا الوضع والترتيب حجة ودليل ولا يشهد له قياس وان سئلوا لم جعلتم الثانى بيت المال قالوا ان المولود بعد الولادة يحتاج الى المال ولا يدرون ان المولود<sup>5</sup> بعد الولادة يحتاج الى اللبن والام حتى يرضعه فعلى هذا كان يجب ان يكون الثانى بيت الامهات لا بيت المال فان قيل لهم لم جعلتم الثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والعاشر بيت الامهات بل كان يجب ان يكون بيت الآباء والامهات قيل بيت الاخوة لانه ما لم يكن اب وام لم يلد الولد وكذلك كان يجب ان يكون بيت الازواج قيل بيت الاولاد فكان يجب ان يكون الخامس بيت الازواج لانه ما لم يكن زوجه لم يكن ولد واى نسبه بين السلطان والام حتى صار بيتها واحداً وكذلك لم جعلتم الثانى عشر بيت الاعداء كان يجب ان يكون هو بيت الاولاد لانه اعداء وعدو الاب فى غالب الاحوال ولو قلب هذا الترتيب وجعل لهذه البيوت ترتيب آخر<sup>6</sup> لها وجدوا الرد ذلك<sup>7</sup> وابطاله دليلاً ولا حجة ومن تلك الاصول الفاسدة ان البرج والدرجة التى يفرض لا ينظر الى البيت الثانى وينظر الى البيت الثالث وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى

<sup>1</sup> bu kelime yok <sup>2</sup> اسماً <sup>3</sup> وليس <sup>4</sup> وليس على هذا <sup>5</sup> (بعد الولادة) يحتاج

<sup>6</sup> كما وجدوا <sup>7</sup> (وابطاله دليلاً ولا حجة) cümlesi yok



السابع وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى السابع وهو نظر عداوة تامة ولا ينظر الى الثامن وينظر الى التاسع وهو نظر مودة لان التلث<sup>1</sup> الثانى وينظر الى العاشر وهو نظر عداوة لانه التربع الثانى وينظر الى الحادى عشر وهو نظر مودة لانه التسديس ولا ينظر الى الثانى عشر وبهذا فاسد لانه مامن درجة الا ويتصل منها<sup>2</sup> ور الى درجة اخرى حيث كانت تلك الدرجة وان كان تحتها وحيث يتصل الوتر يكون هناك نظر فاذا حار ان ينظر من درجة الى درجة فلان ينظر من برج الى برج تحته اولى وايضا لما جاز ان ينظر الى البرج الخامس فلم لا ينظر الى السادس لانه بيت المرض ولا ينظر الى الثامن لانه بيت الموت ولا ينظر الى الثانى عشر لانه بيت الاعداء فيقال ما بال الثانى وهو بيت المال ليس ينظر اليه والمال احب الاشياء الى الانسان فى الغالب وايضا يقال لهم لم جعلتم نظر التسديس والتلث نظر مودة والتربع والمقابلة نظر عداوة وبماذا ينفصلون عن قول من يقول لا بل الاولى ان الاولان نظر عداوة والثانيان نظر مودة فلا يمكنهم اتمامه الدليل على قولهم والانفصال عن الاعتذار المذكور ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان طالع البلد الفلانى برج كذا مثلا قالوا ان طالع اصفهان هو القوس وطالع الحيل الثور وكذلك ما يقولون فى ساير البلدان وطوالعها وفساده انا نعلم انه نعى مطالع البلدان اول ما ابتدئ<sup>3</sup> ستا ذلك البلد كان الطالع كذا فمن عرفنا عند ابتداء بناء كل بلد كان الطالع ما يدعونه وان كان جائزا ذلك بعض البلدان الكثيرة مثل نيسابور لانه يقال نياهاشاپور ومثل سمرقند يقال نياها سمر و معنى سمرقند سمر كرد فاذا يقولون فى طالع ناحية من النواحي مثل جبل همدان لانها بلاد كثيرة وطالع اى بلد هو ذاك الذى يقولون انه طالعها و كذلك طالع بلدا اجتمع من قرى عدة كلها<sup>4</sup> مفترقة مثل يهودية اصفهان<sup>5</sup> افترى باى قرية يعتبر طالعها و اعجب من هذا<sup>6</sup> ما حكى عن واحد منهم من اهل زماننا انه قال انما لم يصف مدينة اصفهان آفة من العسكر الوارد من فارس الآن طالعها كان القوس وكان المشتري صاحبه مسعود وانما

<sup>1</sup> التلث <sup>2</sup> وتر <sup>3</sup> نبأ <sup>4</sup> متفرقة <sup>5</sup> اقرئ <sup>6</sup> ما حكى .

اصاب سواده ان طالعا كان <sup>1</sup> العقرب وكان زحل او ذاك في العقرب فلذلك  
 اصاب سواده <sup>2</sup> افه وفساده ما يعلم ان سواد اصفهان كثيرة <sup>3</sup> اقربى انه قدو  
 وعى (?) يشا كل قريه حتى جعلوا طالعا كلها العقرب وهذا بعيد من العقل و  
 اصفهان ليس الذى احاط به هذا السور بل خارج السور مواضع كان مثل هذا من  
 اصفهان و اصابها الآفة فصح بهذه الاشياء ان ما قالوه محال وليس على شئ مما  
 ذكروه حجة لا دليل ولا يقول من قال بخلاف ذلك مردّ ولو ان انسانا جاء  
 وقلب جميع اصولهم واحد لكل واحد منها هذه وخلافه وصنّف كتابا على  
 حسب ما قلنا ثم يحكم على طريقهم من ذلك الكتاب فانه لا محالة يصدق بعضها <sup>4</sup>  
 او يكذب بعضها وربما كان صدق هذا القايل اكثر فاذن صح ان تلك الاصول  
 ليس موثوقا بها ولا صحتها فان قالوا ان ما يقوله قد اوحى الله تعالى به الى ادریس  
 عليه السلام وما يقوله رسول الله يكون حقا صحيحا فنقول ليس هذا اقول ادریس  
 بل قول ادریس <sup>5</sup> بل سأسوئه واحد و نقول سواخر ان الله اسن والقول بان  
 الغيب هل يدركه الانسان ام لا من الاصول وقد بقي ادراك ذلك النبي صلى الله  
 عليه <sup>6</sup> وجاء في كتاب الله تعالى وهو قوله لا يعلم الغيب الا الله وقال النبي عليه  
 السلام اشد ما جاء على امتي شيان الايمان بالنجوم والكفر بالقدر فهذا علم ان  
 ادریس برى عن مثل قولهم فان قالوا نحن نخبر عن وقوع الكسوف ويقول  
 صدقا فكذلك غيره فنقول اتم لا تعرفون الكسوف متى يكون من حيث اتم  
 اصحاب الاحكام وانما يعرف <sup>7</sup> من ذلك الحساب وحل الزيج <sup>8</sup> صاحب الاحكام  
 وانما يعرف من يعرف ذلك بالحساب وحل الزيج وصاحب الاحكام بعيد عن ادراك  
 ذلك وبناء الزيج على اصل صحيح مبرهن عليه لان الزيج مختصر من كتاب المجسطى  
 و كتاب المجسطى وما فيه علم بالمشاهدة التي هي الرصد ويقوم على صحة ذلك البرهان  
 الهندسى فليس اذا معرفة الكسوف والحكم مصحبة كما تقولون اتم اذا كان

<sup>1</sup> عقرب <sup>2</sup> ان سواد (افه وفساده ما يعلم ان سواد) cümlesi yok <sup>3</sup> اقربى  
 (bir kaç kelimelik boş yer) <sup>4</sup> هه <sup>5</sup> بل سأسوئه واحد ويقول هو آخر  
 ان الله اسن cümlesi yok <sup>6</sup> عليه وسلم <sup>7</sup> انما يعرف من يعرف <sup>8</sup> واما .

القمر في العقرب يجب ان يطر السماء لان الاول مبرهن والثاني ليس كذلك  
واما اختيارات الايام التي يجعلونها مبنية على اتصالات القمر بالكواكب المتحيزة<sup>1</sup>  
وقولهم ان هذا يوم سعد وهذا يوم نحس فليس هذا صحيحاً لما ذكرنا قبل و  
ايضاً انه ما من يوم الا وهو سعد بقوم نحس بقوم آخرين على حسب طوابع  
مواليدهم. ويعلم انه ليس كل من في العالم ولدوا في آن واحد فاذا لا ندري  
سعادته بمن ونحوسته بمن فاذا لامعول على ما يدكرون في البقاء ثم من اختيارات  
الايام ومن الاصول التي وضعوها حديث رأس العين و ذنبه والذي يقال له الرأس  
مجار الشمال وللذنب مجار الجنوب وفساد هذا انه ليس للرأس ولا للذنب حقيقة  
جسمانية اذ ليس هما كوكبان او قد كان بل هما تقاطعا دائرة البروج و دائرة مايل  
القمر واذا حصل للقمر في واحد من بين العقدتين يكون في سطح فلك البروج  
واذا ثبت هذا فلم يجب ان يكون لكل واحد منهما حكم بافراده حتى يكون  
الرأس سعداً والذنب نحساً ولم يختص هذا المعنى بتقاطع البروج ومايلي القمر  
دون غيره ولكل واحد من الكواكب المتحيزة<sup>1</sup> هذان التقاطعان فان قيل لان  
عقدة القمر متحركة منتقلة من برج الى برج فنقول ان تقاطع الكواكب  
الآخر متحركة ايضاً الا انها ابطأ وما هو ابطأ حركة فائره عندكم اقوى كما  
تقولون في الزحل بالقياس الى القمر فاذاً يجب ان يكون لتلك العقد احكاماً و  
انتم لا تشتغلون بذلك وايضاً لم جعلتم الرأس سعداً والذنب نحساً قالوا ان هذا  
الرأس هو مجار الشمال فلهذا هو سعد فنقول ان الراس متقل ويصير الى  
الجنوب كما هو في هذا الوقت فوجب ان يكون السندس في هذا الوقت نحساً  
لانه في جانب الجنوب فاذا ثبت ما ذكرناه فان جميع ما تعلقوا به وحكموا عليه  
ليس له اصل صحيح ولا عليه حجة و دليل بل هو امر جراف مشكوك فيه و  
يجب ان يعلم ان جميع مايقولونه من احكام النجوم شبيه بقول<sup>2</sup> النساء عن  
ضربهن بالحصى فانهن يخبرن عند ذلك (فاسا)<sup>3</sup> كما يخبر المنجم والضارب بالحصى  
على ان يراعوا احوال الناس ويتكلموا بما يليق محال على كل واحد منهم فان

لكل طائفة من الناس احوالاً لا يخلوا اكثرهم منها فلاسلطين والجندي احوال  
وللسوقية والدهاتين احوال فاذا ذكروا ما قلنا فلا شك ان بعضاً منه يصدق  
مثلاً بصدق من العشرة الاثنان او ثلاثة فاذا رأى من هو مؤمن بقولهم ان  
اتفق<sup>1</sup> بما قالوا كان كما قالوا حكم يخدقهم<sup>2</sup> في ذلك العلم ولم يحكم بحملهم اذا  
كانت<sup>3</sup> المنمسة<sup>4</sup> الباقية بخلاف ما قالوا وايضاً نقول لكل واحد ممن يحكم ان  
عدواً لك شاع في امرك بالفساد و فيطلق القول اطلاقاً وما من احد من الناس  
الا وله عدو ما فالسامع يتصور عند نفسه ذلك العدو ويتعجب ويقول ما عجب  
هذا المنجم وما اعلمه وايضاً يقول له كل واحد منهم اصب في هذه السنة خيراً  
او احسن اليك انسان او اصابك خسران او (اعتممت من شئ مكانه بخبر عما  
مضى)<sup>5</sup> وما من احد تمر عليه سنة الا ويصيبه شئ مما ذكرنا فيتخيل عند  
السامع صدق مقاله وهذه الحيلة التي ذكرناها مذكورة في كتاب زرق اى  
العنين<sup>6</sup> وهذا رجل كان احذق الناس بالزرق و اوفى فيه فصنف كتاباً وعلم  
كل طائفة من الاثنان زرقه ممن يجلس على الطريق حتى جاء الى المنجمين وعد  
اصناف الناس من الرجال والنساء والصبيان والشبان والمشايخ والخدم وغيرهم و  
ذكر اشياء ياتي بكل صنف منهم وهؤلاء يحفظون ذلك الكتاب ماذا رأوا واحداً  
فزاد عليه ما حفظوه وذلك الانسان لا يخلوا حاله عن بعض ما ذكر ذلك المتحرق  
فتتعجب العسر من كلامهم على حسب ما ذكرنا وذلك حال الزراقين الذين  
يطوفون في المحال والسكك ويمحرفون على النساء والصبيان ويذكرون من ذلك  
التمط شيئاً وربما كان صدق هذا المحرق اكثر من صدف<sup>7</sup> المدعى على احكام  
النجوم فان قالوا انه على احكام النجوم فان قالوا ان علم احكام النجوم  
مثل علم الطب لان كلى العلمين لا يخلوا عن الشك فالجواب من وجهين  
احدهما ان الطيب<sup>8</sup> له اصل يعتمد<sup>9</sup> عليه كما بينا قبل واصله انه  
معلوم ان الاجسام الطبيعية تفعل بعضها في بعض وبغير<sup>10</sup> بعضها  
بعضاً كما بين<sup>11</sup> في العلم الطبيعي وذلك الفعل معلوم وايضاً فالطبيب يستدل من

<sup>1</sup> تصادف <sup>2</sup> يخدقهم <sup>3</sup> ولو كانت <sup>4</sup> الثانية <sup>5</sup> bu cümle yok <sup>6</sup> زرقاء العنين

<sup>7</sup> صدق المدعى <sup>8</sup> الطب <sup>9</sup> معتمد <sup>10</sup> بين <sup>11</sup> بينا <sup>12</sup>

النبض والنفس على احوال المريض على ما اصاب قلبه او كبده او مجارى بوله من الاعلال فيعرف ذلك في اكثر الاحوال ويعرف احواله السابقة و (كا) هو الذى ذكر فى كتاب العلل والاعراض ثم يدبره بالصد ما عليه صحته بالمجالس لمزاجه وليس يعلم (من) <sup>1</sup> الاحكام شئ يشبه هذا الاصل والوجه الثانى المقايسة بينهما ليست على الوجه الذى قالوا فانه قد صح ان علم النجوم درجات اولها ماله اصول صحيحة مبرهنة هندسية وهو علم الهيئة وان كان الزيج جزئاً من المجسطى لان صاحب الزيج يجوز ان يغلط فى الحساب وايضاً فى الحساب مواضع لابد من القريب <sup>2</sup> فيه والتساهل وذلك عند احداً <sup>3</sup> والاصم فانه لا سبيل الى معرفة <sup>4</sup> بالحقيقة فلا بد فيه من المساهلة فى الحساب والدرجة الثالثة ما يدعون من معرفة ما سيكون وليس لهذا اصل البتة دون ان علم الهيئة والمجسطى من الطب معرفة تشرح بدن الانسان ومعرفة اعضائه المتشابهة والآلية ومعرفة الا مزجة والاخلاط وبالجملة معرفة الامور الطبيعية المذكورة فى كتب الطب ووزان الزيج هو معرفة <sup>5</sup> المعالجات المبنية على الاصول الصحيحة وهو طريق اصحاب القياس ويجوز ان يغلط لان معرفة العلة مبنية على الحدس الحقيقة كما هو فى الزيج وزان علم الاحكام وهو طريق اصحاب التجربة لابل طريق اصحاب الحيل انه ليس لهم اصل صحيح يرجعون اليه فاذا قولهم ان علم الاحكام يشبه علم الطب على الاطلاق وليس كما قالوا ثم يقول هـب ان علم الطب ليس بصحيح ففساده لا يدل على صحة علم الاحكام المنازع فى صحته فاكتر ما يلزم القايل ان يقول كلتي العلمين غير صحيح فلا ينفعهم ذلك فى مرادهم فاذا ثبت ما ذكرنا صح ان الاشتغال يقول هؤلاء الذين يدعون هذا العلم ليس الا من قلة التميز فى العلوم والقيام على وجه الحق وان الكتب المصنفة فيه ليس الا تمويهاً وافتعلاً من مصنفها والآن فانا نبين انه لا يجوز ان يقف على هذا العلم آخر والممتع ان يحيط به انسان قنقول انه قد صح عند اهل العلم ان جميع ما يكون ويفسد فى هذا العالم السفلى قليلة وكثيرة منوط بحركات الكواكب والافلاك وانها اسمان لوجود هذه مع نفوسنا

<sup>1</sup> من فضله <sup>2</sup> من المتقريب <sup>3</sup> عند الجذر <sup>4</sup> معرفة <sup>5</sup> كمعرفة (المالجات -)

وانّ الافعال التي يحدث من الملائكة السماوية لها ايضاً اسباب ومؤثرات بواسطتها يحدث افعال الملائكة السماوية وهي الملائكة الكروبيون التي يقال لها عندهم العقول وانّ ما يحدث من الملائكة الكروبيين له همت ومحدث وهو الله جل ذكره فادرس جميع الاشياء هو الله وانما يحدث الاحداث بواسطة<sup>1</sup> بينه ومن المحدثات وهذه المسئلة مبرهنة في موضع آخر يعرف من هناك ايضاً قد علم انّ نسبة النفوس السماوية الى الاجسام الفلكية والى الكواكب نسبة نفوسنا الى ابداننا من حيث يحرك الافلاك والكواكب كما انّ نفوسنا يحرك ابداننا واعلم انّ لكل فلك وكوكب نفساً بانفرادها يحرك لانّ من الكواكب قد صح انها متحركة على انفسها ولها محركات صفارها وكبارها كما انّ نفوسنا يحركنا ويتصرف فينا وهذا هو معنى قول العلماء انّ الكواكب والافلاك احياء عقلاً مختارة لما يفعل فاذا صح ذلك فلا شك ان لكل نفس من هذه النفوس المذكورة اثرأ في هذا العالم وصحته هذا مينة في مواضع آخر فاذا قد صح ان لكل كوكب وفلك اثرأ خاصاً في هذا العالم اعني لنفوسنا وممتنع ان نع<sup>2</sup> على ذلك الاثر احداً ويذكره انسان او يعرف ان اثرها مثلاً في هذا العالم على اى وجه هو وكذلك اثر ساير الكواكب الصغار فانه قد صح عندهم ان الكواكب السحابية التي على السماء والمواضع التي في السماء شبه بياض مثل المجرة و غيرها انها كواكب صفار مجتمعة لا تقدر ابصارنا على التمييز بينها واعلم انه ليس جميع الآثار التي تحدث في الارض سببها الكواكب السبعة السيارة بل لكل كوكب ولكل فلك اثرٌ وهؤلاء اصحاب الاحكام لا يراعون ذلك ولم يذكروا في كتبهم شيئاً من ذلك وايضاً قد صح انّ لكل واحد من الافلاك اثرأ خاصاً اعني لنفس ذلك الفلك فانه لما كان الكواكب وهو كالثقطة من فلكه فلان يكون الفلك اثر اولى واصحاب الافلاك مقرون بان للافلاك تأثيرات ولكن ينسبون ذلك الى الافلاك السبعة ولا يدرون انّ الافلاك التي وجدت بالرصد وثبت بالقياس قريب من ستين فلكا بعضها يحيطه بالارض

وبعضها ليست كذلك وهى افلاك التدوير ويمكن ان يكون هناك افلاك آخر لم يدرك بالرصد وايضا فان العلماء جوزوا ان يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة فلك بنفس كما<sup>1</sup> للسيارة وان كان كما يقولون فمن الذى يعرف اثر الافلاك فى هذا العالم واصحاب الاحكام ليس عندهم من هذا المطلب شئ فاذا حكموا الحكم السبعة السيارة كيف يصح وقد اعقل عن سايرها فلا يكن اذاً ذلك علما صحيحا فهذا احد مايدل على امتناع وقوف الانسان على معرفة وتأثير الافلاك والكواكب فى الارض ووجه آخر من الدليل على امتناع معرفة هذا العلم والوقوف عليه من جهة المتأثرات اعنى الاجسام الارضية التى ذكرنا ان الاجسام العلوية يؤثر فيها وذلك انا نعلم ان الافعال كما انها يختلف بسبب المؤثرات كذلك يختلف بسبب المتأثرات وذلك ان الفاعل يحدث عنه الفعل اذا كان القابل للفعل حاصلًا ويكون فيه قوة قبول ذلك الفعل لانه اذا كان الامر بخلاف ما ذكرنا فلا يحصل الفعل وان كان الفاعل حاصلًا ونحن وان تحققنا ان العلويات مؤثرات فى الارض فلا يعرف الاجزاء الارضية وانه انها قابلة لتلك التأثيرات لان الاثر السهاويات سارية فى العالم لان ذلك الاثر يقصد ان يفعل فى موضع ولا يفعل فى موضع آخر واذا لم يكن فى الاجسام الارضية قوة قول ذلك الاثر لا يحصل العقل الاثرى (كما) ان الحداد وان (كان) حدادًا حاذقًا<sup>2</sup> فما لم يجد الحديد لا يقدر على ايجاد السيف والسكين من الحشب ولا يمكنه ان يتخذ من الصوف السكين ومثال سريان اثرها ما يشاهد من اثر شعاع الشمس فى الارض فانه اذا وقع على الارض يذوب بسببه الاشياء مثل الشمع والعسل وغير ذلك<sup>3</sup> وينعقد اشياء كالمالح وغيرها فاذا قدبان ان اختلاف هذه الافعال كانت بسبب الاستعدادات التى كانت فى العوامل لان بعض الشماع قصد لا ان يذيب الشمع والعسل وبعضه قصد ليعقد المملحة فكذلك حال اثر الكواكب من الخير والشر فى الارض ولكننا من اتزلنا المعرفة مجريات الارض وانه اى موضع منها مستعد بقبول اثر المريخ او لقبول اثر الشعرى او قبول اثر ذلك من الافلاك وائى موضع

<sup>1</sup> كان<sup>2</sup> فنى<sup>3</sup> bu kelime yok

ليس له ذلك المعنى وايضا الحرمان لا نهاية لها والعلم لا يحيط بما لا نهاية له فهذا ايضا دليل على ان الانسان ليس له قدرة على ادراك هذا العلم بتمامه ولا يقف على حقيقة ولكنهم ينسبون ذلك الى تقصيرهم في قرآنة الكتب و يوركون للذنب على انفسهم واهل العلم يقولون انه غير ممكن ان يدركه انسان فاذا الطائفتان اتفقا على انهما غير عارفين بهذا العلم ولكنهم اختلفوا في السبب كما ذكرناهم ان سامح مسامح بجميع ما ذكرنا ويقول هُت اُثر لشيء من الكواكب والافلاك في الارض لا للسبعة السيارة و هُت انه عرف استعداد كل جزؤ من الارض لقبول آثارها لكان انما يصح الحكم عليه لو كانت الارض باقية على حالة واحدة ولم يكن يحدث لها تعبير في ذاتها من حال الى حال لكن الامر ليس كذلك بل من شأن العناصر الاربعة ان يستحيل بعضها الى بعض حتى يصير جزئاً من الارض ماء وجزئاً من الارض هواء ويستحيل بعض الماء هواء والهواء ماء وكذلك يستحيل الهواء نار او النار هواء فاذا كان الامر على هذا فمن الذي يدرى ويومنا أن بعض المواضع من الارض الذي كان يقبل اُثر الكواكب وهو على صفة مخصوصة فاذا زال عنه تلك الصفة وحصل له صفة اخرى يصير بحيث لا يقبل بذلك الاثر فلا يصح حينئذ حكم المنجم عليه عند استحالة فيطل حينئذ حكمه ومثال هذا ما يقال ان القمر اذا حل العقرب يمطر السماء ومعنى هذا انه عند ذلك يتصعد من الارض بخار وينعقد غيماً ثم يمطر ومحس ان البخار انما يتصعد من ارض ندية وينعقد عند الهواء البارد فاذا كان هذا صحيحاً وهو ان عند حلول القمر العقرب يحدث هذا الحادث ومع ذلك عرف الاجزاء الندية من الارض مثل جبال طبرستان وهو انه متى ينعقد هناك الغيم فانه يجوز ان يصير جبال طبرستان صحرا او رملية حتى لا ينعقد هناك البخار او يصير هوائياً حاراً حتى لا ينعقد البخار هناك غيماً او يصير بلاد اخرى حالها ضد حال جبال طبرستان (فيصير كحال جبال طبرستان)<sup>1</sup> فاذا كان هذا البعيد لازم في الارض



فمن اثر يصح الحكم الذى يحكم به المنجم وكيف وكيف ينتفع بالكتب المصنفة فيه لانّ ما جمع فى تلك الكتب انما جمع على زعمهم من امثال هذه الافعال مادن لاحدوى (؟) فى معرفة احكام النجوم ولا فائدة فى الاشتغال به اذ لا يصح منه شئ وليس له اصل وانه تمتنع الادراك والوصول اليه وقد اقتر اهل هذا العلم بان ما يريد ان يحصل من اثر السماء فى ارض من الخير وشر فلا مرد له وليس الى دفعه سبيل وجعلوه كالقضاء المحتوم والقدر الغالب فاذا لا فائدة فى معرفة هذا العلم ولا يحتاج الى المنجم ولا الى علمه بحال (من الاحول) هذا كله لو كان هذا العلم صحيحاً فكيف وهو كذب محض وباطل

صراحٌ وشكٌ وظن والآن فلننحتم هذا الكتاب هاهنا

فانه لا فائدة فى الاكثار ومن لا ينفع

بهذا القدر لا ينفع باكثر منه

تم

مسائل عن احوال الروح  
(الجواب لابن مسكويه)  
(Vefatı 1030 M., 421 H.)

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله حمد حمده و صلواته و على خير عبده محمد و آله من بعده سئل ابو على مسكويه عن الروح : من اين هبطت و اين كانت و الى اين يصير و في اى قالب يكون و كيف يتصور في الاوهام .

فقال : ان الله تعالى خلق الارواح بقدرته فاولاً خلق العقل الاول فهو اول الخلق و هو تام لانه ابدع من الكلمة بالبارى فهو مجمع الخلائق و ينبعث منه النفس و هو العقل الثانى ثم ظهر من الثانى الهيولى ثم ظهر من الهيولى الصورة الطبيعية فكثرت الاعداد بالتراكيب و استقامت الانجم و الافلاك و الطبايع و ذوات الافلاك و ازدوج بدوراتها لطيف المركبات مع الكشف فتولد من بينها المواليد من المعادن و النبات و الحيوان و الانسان فكان كل لطيف محيطاً بما هو اكثف منه و كل كئيف محاطاً به و احاط العقل بالنفس و النفس بالهيولى و الهيولى بالصورة و التراكيب و كان الانسان احسن المواليد و اتمها و اعدلها لاعتدال الهيولى و الطبايع فيه فلما اعتدل و ثم اقتبس من النفس الذى هو العقل الثانى فتأثرت القوى في الانسان قسّمت تلك القوى الارواح فصارت الارواح معدودة بعدد الاجساد و هو من جوهر واحد كما ان الانسان جوهر واحد لاجساد كثيرة و لم يقع العدد على اللطيف الا بعد اتحاده بالاجساد المعدودة في تلك الحال لا خبرت بين الخروج الى جوف الفلك و بين المقام في البطن لاختارت المقام في البطن لجهلها بما لم تشاهد فاذا خرجت الى جوف الفلك اقتبست من النفس و سعت الى العقل الثانى و اتحدت النفس بالجسد و كان جوف الفلك اثر عندها من البطن و اشهى و الذّ و اطيب و لو التمس منها الرجوع الى البطن لغلط ذلك عليها

واشتد ولم يكن عليها منه فيغدى الجسم من الطبايع و يغدت النفس من العلوم  
 فاول غداء العلم الظاهر الذى هولها بمنزلة ظاهر الجسد فهو ابدأ يكره الخروج  
 عنه الى غيره حتى يصير الى الباطن فاذا صار الى الباطن وسمع البيان وعرف  
 الحدود وكان ذلك بمنزلة البطن وهو بمنزلة الجسد الذى وجد الغدا في بطن  
 الام فاعتدلت صورته وتمت جوارحه وهو ابدأ كره مفارقة من هذا العالم كما  
 كان مكره ذلك المولود والخروج من البطن امه فاذا اخرج النفس المرساة العالم  
 العلوى الى العالم اللطيف وخدمه من الفسحة من جوف الفلك حين خروج من  
 بطن امه فهو لا يحس ابدأ الى هذا العالم اذا كان منعماً متلذذاً فاما النفس الحاسرة  
 فانها تمنى الى الرجوع ولا تجد الى ذلك سبيلاً وليس كما قاله اصحاب التناسخ ان  
 الارواح فى البهايم وغيرها لان النفوس لا يخلوا من حالين اما سعيدة اما شقية  
 واما السعيدة فقد وجدت ما شتهت من نجاتها وتخلصت من الآفات والآلام و  
 الاوجاع والاسقام والذى جازاها الله عز وجل بصالح عملها هو اعدل من ان  
 يروها الى دار البلوى فتمنحها بالبلايا وهى غير مستوجبه. وای النفس الشقية فقد  
 لحقت بما اكتسبت من سوء عملها وكفرها وطغيانها والذى عاقبها على كسبها  
 هو اعدل من ان يروها الى دار الدنيا فيتنفس الى زوجها وتلذذ فى الاجساد  
 مما من جسد من البهايم والسباع والطيور وغيرها من الحيوان الذى زعم التناسخ  
 ان الارواح فسخت لها الا وهو تلذذ بالاكل والشرب والنكاح وناشر وينظر  
 ويطرب بل هى المنيطة اغتشاء من الانسان والانسان اكثر غموماً وبلايا منها فلو  
 كانت هذه النفس منسوخة لما استراحت ولما نعتت ولا يطرب فان الدنيا شقية  
 كانت ام سعيدة فما لها ما وصفنا بل خلق دارين دار الدنيا للعمل ودار الآخرة  
 للثواب والعقاب وهذا اشبه بالعدل والحكمة بل ليس العدل غيره ولا الحكمة  
 سواه. واما قواك كيف يكون وكيف يتصور فى الاوهام فتأمل حال نفسك  
 فى تعطيك فانت ترى وتعتمد فى منامك اذا حلت النفس عن الجسد ما ترى وتعتمد  
 ما تعطيك اذا ارسلت النفس الجسد فالنفس قائمة بذاتها من غير جسد فى نومها  
 وهى ترى فى منامها ما ترى فى يقظتها ويبلغ ما يبلغه فى تلك الحال بين اللحوق

بالمواضع الشاسعة والطيران في الهواء والارتقاء الى السماء ويلحق على ما يكون غداً ولا يقدر في النقطة على شئ من ذلك وهي يأكل ويشرب ويتكح ويتلذذ ويتنعم وهي تألم وتحزن وتفرح وتضحك ويبكى ويفعل كل شئ يفعله في النقطة بلا جسد بل هي قائمة بذاتها حالية من جسدها والجسد حال منها وهي لم تنفرد عنه ولم ينفصل انفصلاً كلياً فكيف اذا تحلت بكمالها وخرجت من حصارها وكشف العطا عنها وخرجت عن عالم الجسد الظلماني الى العالم النوراني الذي اقتبست منه فعاينت منه النفس السعيدة ما اخفى لها من قرة عين جزا ما عملت ورأت النفس الشقية عن الجحيم فالتقت بما وعد الرحمن وصدق فيه المرسلون وقفنا الله واياك لمرضاته وجعلنا ممن فعل الجنة وفاز برحمته وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور وصلى الله على سيدنا محمد و اله اجمعين والحمد لله رب العالمين .

[Ahmed III, 3447, Varak, 478]

رسالة الى ابي عبيد الجوزجاني

وصلت المسئلة والمعاودة في امر النفس اطال الله بقاء

الشيخ الفاضل ابو عبيد الجوزجاني في

الجواب الاول : تأملاً باستقصاء فلم اشتغل بذلك و تأملت السبب الذي عرض له حتى التبس عليه التبس فصادفته اعلاه بحسب ان قولنا لشي ان ممكن الوجود بحسب اعتبار نفسه هو انه يصح ان يوجد تارة و ان لا يوجد اخرى و يصح فيه ان يبقى وان يفنى لان لفظة يوجد زمانية فاذا قيل ان يوجد وان لا يوجد ادهم انهما امران زمانيان يكونان له وليس كذلك بل يجب ان يشغل بالمفهوم من اللفظ بحسب الرسم والقول الشارح لا يحسب ظاهر اللفظ و الآن فاقول يقال للشي انه ممكن الوجود اذا كان بحسب اعتبار ذاته بلا زيادة البتة يلحق به ليس يجب وجوده وليس يتمتع وجوده ويقال لاشي انه ممكن الوجود اذا كان بحيث اذا فرضه في اى وقت كان معدوماً او موجوداً لم يعرض منه محال ويقال من وجوه اخرى لا يحتاج اليه الآن انما المحتاج اليها الآن الوجهان المذكوران. احدهما وهو الاول وهو الممكن الذي يستعمله

في العلم الالهي والثاني الممكن الذي يستعمله في المنطق . والممكن الاول  
 متصور على اعتبار ماهية الشيء من غير ان يضاف اليها حال انها وجدت او عدت  
 او سبب من الاسباب فان زيد على الاعتبار الماهية شيء لم يجب ان يثبت ذلك  
 الامكان فان في ذلك الممكن الوجود باعتبار ماهيته اذا اخذ مع ماهية الوجود  
 فوقع انه مع انه مثلاً عقل انه وجد فينئذٍ يستحيل فيه الامور لا يستحيل اذا  
 اعتبرت الماهية وحدها وذلك لانها اذا اخذت موجودة استحالة ان لا يكون  
 مع اشتراط الوجود يستحيل فيها ان يصير لا موجودة البتة بسبب يكون انها  
 حين الوجود لا يكون غير موجودة فان هذا عام في كل شيء بل اقول اذا  
 فرض لها الوجود واضيف الى ماهيتها استحالة ان يبطل عنها ذلك البتة ولو في  
 زمان آخر والبرهان هو ما ذكر في مواضعه ولو انها فرضت معدومة وجاز  
 ذلك فاضيف الى ماهيتها العدم استحالة ان يوجد البتة فهذا ضرب ممكن ممكن  
 الوجود ليس امكان وجود هو انك في كل حال اتفق فلك ان يفرضه موجودا او  
 غير موجود بل هذا هو الذي اذا اعتبر ماهية بنفسه لم يكن له الوجود بنفسه  
 بل من غيره لكنه اذا وجب الوجود بغيره ليس الوجود وجب وجودها لا  
 زول وليس كون في ذلك الوجوب من غير يرخص في ان يزول او في ان يمكن  
 ان يزول بل انما يرخص في انه لم يجب لنفسه وليس اذا لم يجب بنفسه جاز زوال  
 وجوده بغيره بل فصارى هذا هو انه اذا اعتبر بنفسه له يجب له ذلك الوجود  
 من نفسه واما انه يجوز عنه ان وجد فهو شيء غير ذلك واما الضرب الاخر من  
 الممكن هو الذي ليس انما يتعلق الامكان باعتبار ماهية فقط بل واذا اضيف الى  
 ماهية الوجود يأخذ مثلاً انساناً موجوداً كان ممكناً من حيث هو انسان ان يوجد  
 وان لا يوجد اي لم يكن وجود له من حيث هو انسان وجوداً بنفسه ولا كان  
 مستحقاً للعدم بنفسه وهو في هذا اسوة غيره من المعلولات وكان ممكناً ان يكون  
 من حيث هو انسان معدوم ان يفرض له ان يوجد وليس يتمتع اضافة الوجود اليه  
 وحصوله او العدم ان ينتقل الى حماية من الوجوب او الامتناع وطبيعة الامكان  
 المنفية عن النفس هي هذه الطبيعة الثانية والبرهان المقام هو على ان هذا الامكان

ليس لها والبرهان ضرورى لا ينحصر عنه واما طبيعة الامكان الآخر فقير منفية ولا مسلوقة لكنها ليست توجب فى الشئ الذى حصل له الوجود ان يمكن له العدم ولا الذى حصل له العدم ان يمكن ان يوجد بعينه وللامكان بالمعنى الاول علامة وهو ان يكون الوجود وغير داخل فى تقويم الماهية وللامكان الثانى شرط وهو ان يكون الثانى مركباً من طبيعتين يمكن ان ينفرد احديهما فى الوجود عن الاخرى الى مقابلها والشرطان او العلامتان قد صححنا فى كتبنا فان اشتبهى ان يعاد القول فيها قبل فاذا امتد منه القابلة واذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد ولا يمنع ايضاً ان يكون ممكنة ان يبقى وان يفنى ليس يلزم تاليها مقدمها فانه اذا كان الامكان فى المقدم بالمعنى الاول ولم يكن فى الشئ التركيب الذى اشرنا اليه امتنع ان يلزم هذا التالى المقدم حتى يصح قول الاخرى السالب وليس كلما كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد لم يمنع ان يكون ممكنة لها ان يبقى وان يفنى و يصح و معها جزئية موجبة اخرى قد يكون اذا كان ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فقد يمنع فيها ان يبقى وان يفنى وذلك ما اردنا ان نبين فان عنى بقوله فاذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فى الزمان فقوله صحح لكن هذا الامكان مسلوب عن تلك الاشياء بل امكانها انها بحسب ذاتها لا وجوب وجودها ولا عدمها واما امكان ان يوجد بعدما وجد او يكون لك متى شئت ان يفرضه موجوداً او يفرضه معدوماً على ان ذلك غير محال فعلاً وليس اذا كان الشئ ليس وجود ماهيته من ذاتها بحسب ان يكون صحيحاً لها ان يوجد يعدم العدم او يعدم بعد الوجود فان هذا ليس ذلك المفهوم ولا لازماً له بين اللزوم ولا صادقاً بوجه فالممكن بالمعنى الاول ممتنع فيه بعض الاشياء وان يكون اذا وجدت يمكن ان لا يوجد باستيناف عدم وان كانت ممكنة ان لا يوجد بمعنى انها ليس وجودها من ذاتها وليس كل ما ليس وجوده من ذاته يجوز ان يزول وجوده هو الذى ليس فيه التركيب المذكور كملت والحمد لاهب العقل تمت الرسالة .

## هذه رسالة في جواب المسائل

بسم الله الرحمن الرحيم . كتابي ياسيدى ومولاي وكبيرى وخليلى اطال  
الله تعالى بقاءك يوم السبت مستهل ربيع الاول عن سلامه اما الجواب عن  
المسائل التى آثرت ان تعرف ما عندى فيها فاما ذاكره على ما انا عليه من تقسيم  
الفكر و بالله التوفيق .

المسئلة الاولى على ما اورده السائل بلفظه قال : بان النار جوهر لانها  
مركبة من هيولى وصورة وكل مركب من هيولى وصورة فهو جسم وكل  
ما صدق فيه القول بانه جسم صدق فيه القول بانه جوهر فيصدق القول فى النار  
انها جسم فيصدق اذا فيها انها جوهر .

الجواب : اما القول بان النار جوهر فيه اضطراب ولو عبر عنه فقال ان  
النار جسم وكل جسم فجوهر فالنار اذا جوهر لكان اشبه بطريق القياس  
ثم قال السائل وصورة النار اما حرارة واما خفة والخفة والحرارة ايها كان  
فكل واحد منهما كيفية وكذلك القول فى الماء والهواء والارض لكل واحد  
منها صورة اما الحرارة واما البرودة واما الخفة واما الثقل وهذا كلها  
كيفيات واتمّ قولون ان كل شى له جنس خاص يرتقى اليه فيحسب قولنا انه  
صورة وجوهر يرتقى الى جنس الجوهر ويحسب قولنا انها كيفية يرتقى الى  
جنس الكيفية فيرتقى الشىء الواحد الى جنس الكيفية والجنس هذا الكلام  
من المسائل غير محرر وان كان المراد فيه مفهوما من الزمان ان الشىء الواحد  
يرتقى الى جنسين وظنه بان ذلك محال ونحن نحرر السؤال ليكون مفهوماً  
والجواب عنه معلوم فيقول كانه قال النار جوهر وصورتها على ما يراه قوم  
الحرارة على ما يراه الآخرون الخفة على الاطلاق وهاتان كيفيتان وكذلك  
الحال فى باقى الاسطقات وهو الهواء والماء والارض فان صورة الهواء على  
ما يراه قوم وعلى رأى الآخرين المثل الذى بالاضافة وصورة الارض اما  
اليس واما الثقل المطلق والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة كلها كيفيات

وكذلك الحفة والثقل المطلقة و التي بالاضافة لانها صورة الاسطقات على ما يقولون والتصور جواهر يكون صور الاسطقات جواهر داخله تحت جنس الجواهر ولانها كيفيات يكون داخله تحت جنس الكيفية فيحصل ان هذه الصور يدخل تحت جنس الجوهر و جنس الكيفية وهذا عندكم محال اعنى ان يكون الشئ الواحد له جنسان يدخل تحتها ويحمل كل واحد منهما عليه بما هو فهذا هو الشك الذى حررت العبارة فيه .

الجواب. فهو ان يقال اما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولتين من جهة واحدة فهو لعمري محال واما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولات كثيرة من جهات مختلفة فليس بمحال وان الانسان واحد يريد مثلاً يرتقى من حيث هو انسان الى الجواهر ومن حيث هو ابن عمرو الى المضاف ومن حيث هو ذو ثلثة اذرع الى الكم ومن حيث هو ازرع او افطس او ابيض الى الكيفية ومن حيث هو او متكى الى الوضع ومن حيث هو يعلم ويتعلم الى مقولة اين ومن حيث هو منسلح عليه حقمان الى مقولة له فليس محالاً اذن على ما ظنه السائل ان يكون الشئ الواحد قد يرتقى الى مقولتين مختلفتين اذ كان الشئ الواحد قد يرتقى الى المقولات العشر على ما مثلنا لكن هذا القول هو اسقاط لما رام المشكك الزامه وليس فيه افصاح غير حقيقة الامر المبحوث عنه في الحقيقة هي ان صور الاسطقات المذكورة ليست على الاطلاق بل كيفيات جوهرية والفرق بين الكيفيات الجوهرية و الكيفيات ان الجوهرية هي التى يكمل ويتم وجود الجوهر المركب منها ومن الهوى فانه ليس يمكن ان يفارق الحرارة النار فيقال النار نار باردة مثل الثلج فضلاً عن ان يكون في الوجود كذلك فالما الكيفيات غير الجوهرية فهي التى توجد في الشئ و يبطل عنه من غير فساد الموضوع لها فان الماء و صورته البرد قد يكون حاراً بالفصل فنزول الحرارة عنه فيبقى بحالة ما فالحرارة لانها موجودة في شئ هو النار مثلاً فهي كجزء من النار و يبطل النار ببطلانها فيكون حرارة النار فضلاً جوهرياً و جوهرها لانها متممة لجوهر النار والمتمم للجوهر هو جوهر لاحالة ولانها يقال في اى شئ هي يكون كيفية لكن جوهرية ولان الحرارة توجد في الماء كجزء منه و يوجد فيه و يبطل



فيه من غير ان يفسد الماء يكون عرضاً فان رسم العرض انه الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه حلواً مما هو فيه ومن رسومه انه الذى يكون في شئ ويبطل من غير فساد الموضوع له فالحرارة اذن من حيث هو كصورة جوهرية للنار وفصل جوهرى يرتقى الى الجوهر ومن حيث هى في الماء مثلاً ورسم العرض مطابقها فيكون عرضاً ويرتقى الى الكيفية من حيث بها يقال في شئ من الاشياء كيف هو وليس بمحال ان يرتقى الشئ الواحد الى مقولتين مختلفتين بجهات مختلفة على ما بيناه فيما يقدم فاما الحرارة المطلقة اذا نظر اليها على انفرادها من غير ان يوجد انها موجودة في شئ البتة حصل في العقل انها ذات بسيطة وفعلها انها يجمع بين المتشابهة ويفرق بين غير المتشابهة فهى بهذا الوجه ذات جوهر والامر في صورة الاسطوانات يجرى هذا المجرى ثم قال وايضا يقولون انه لا ضد للجوهر والحرارة والبرودة والخفة والثقيل لها اضداد فيصير للجوهر ضد وهذا محال .

الجواب : ان الحرارة ان فرض انها الصورة النار والبرودة وصورة للماء لم يكن هذه الحرارة التى هى صورة النار مضادة لها والبرودة التى هى صورة للماء وذلك ان الاضداد هى التى للموضوع لها واحد وليس موضوع حرارة النار وبرودة الماء واحداً وذلك انه قد بين في السماع الطبيعى ان لكل واحدة من الصور الطبيعية المتمم للموضوع الطبيعية موضوع خاص لا يوجد في غيره ولا فذلك الموضوع يكون موضوعاً لصورة اخرى وهذا يلزم منه ان لا يكون صورة النار حرارة فرضت ان خنفة تضاد صورة الماء برودة فرضت او المثل الذى بحسب الاضافة وايضاً فان حرارة النار موجودة في النار كجزء من النار ولا شئ من الاضداد موجود الى شئ كجزء وحرارة النار اذا ليس لها ضد وقد قال رجل جليل من المفسرين ان الحرارة فاذا اخذت في الوهم مجردة ونظر اليها الى خيالها لم يكن مضادة للبرودة اذا نظر الى البرودة ايضاً مجردة فان الحرارة انما يضاد البرودة لان فعل الحرارة التفريق من غير المتشابهة فالحرارة والبرودة انما يتضادان فافعالها لا بذواتها فهذا ما عندى فيما سألت تأثرت معرفته من جهتي وارجو ان يكون كافياً بعون الله ارشاد الله تعالى والحمد لله رب العالمين .

## رسالة

## اجوبة عن عشر مسائل

وقال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا الحمد لله الموفق والملمهم والمسدد والعاصم وصلواته على رسول محمد وآله الطاهرين هذا اجوبة عن عشر مسائل سئلنا عنها فاجبنا بمقدار الطاقة مؤثرين الایجاز .

المسئلة الاولى : حكايتها العلة الاولى لما فارقت العلل لنفسها فارقت ام لغيرها .

الجواب : عن ذلك هذا السؤال يفهم على وجهين. احدهما ان المبدء الاول هل هو مفارق لغيره بمفارقة معقولة او هو مفارق لذاته من غير مفارقة. والوجه الثاني هو ان المبدء الاول سواء كان مفارقا بمفارقة او لم يكن كذلك فهل يكونه مفارقاً معنى موجب وسبب لاجله حصلت المفارقة ان كانت مفارقة المكانية فان المفارقة المكانية انما تصح حيث تصح مواصلة مكاتبة فقد ان هذه المواصلة فيما من شأنه ان يكون له هو المفارقة وليس ايضا يذهب في ان مفارق الى انه مفارق بالمعنى مفارقة البياض للحلاوة فانه هذا امر غير مشكوك فيه ومع ذلك ففيه مخصص به الاول مخصص يقال بل نعى به مفارقة الذات للذات على انه لا يحله ولا هو محل فيه ولا كلاهما يحلان في محل واحد . مثال الاول ما هو لخلاف القسم الاول ان البياض مفارق للمعنى للثوب لكنه محله ومثال الثاني الثوب فانه مفارق للبياض في المعنى ولكن يقبله فالبياض محل فيه ومثال الثالث البياض والحلاوة فان كل واحد منهما يفارق صاحبه ولكن يحلان في محل واحد فالاول يمنع عليه ان يكون بينه وبين شئ من الاشياء هذه المواصلة بل هو مفارق لها في ذاته كل المفارقة وهذه المفارقة معنى سلبي ومع السلبي اضافي ومجرى المغايرة والمخالفة وليس هو ذاته ولا ذاته هو انه مفارق وكيف وذاته ليس بالقياس الى الغير وكونه مفارقاً هو بالقياس الى الغير وهذا وما اشبهه علائق متوهمة ليس لها وجود قائم في الاعيان والا فيكون لكل شئ علائق

غير متناهية موجودة فيكون مالا نهاية له مراداً مضاعفة بل هذا حكم فتعترض  
 في العقل عند مقايضة يتولاهما الوهم والعقل وليس شيئاً ثابتاً في الوجود وكذلك  
 ما يلحقها ويتبعها فاذا الاول مفارق وتعلق له مفارقة لكنه لذاته بحيث يجب  
 ان يعقل له هذه المفارقة ولو كان بسبب لكان مصيرة غير الاشياء ومبايناً بعلة  
 وذلك خصوصية وجوده او خصوصية وجود كل شيء هو ما صار به غير  
 الاشياء منفرد بقوامه ولو كان لخصوصية وجود المنفرد المستحيل عليه المواصلة  
 علة لكان الذات الاول علة هذا خلف فاذن ذاته يقتضى ان يكون برية عن  
 المواصلات منزهة عنها من غير سبب داع او موجب فهذا جواب المسئلة الاولى .  
 المسئلة الثانية :. حكايتها حقيقة الطبع ما هي وما معنى الطبيعة في القول  
 الاطباء .

الجواب عنها : الطبع عند الحكماء اسم مشترك يقع عن مقامه فيقال طبع  
 لعقل الصانع الذي هو ايجاد الطبيعة التي سنذكرها في مادة الاجسام ويقال طبع  
 لصدور الفعل والحركة عن الطبيعة التي سنذكرها ويقال طبع لكل مقتضى ذات  
 الشيء كان طبيعة او غير طبيعة وكان ذات طبيعة او غير ذي طبيعة ولهذا يقال  
 ان النفس محبة للفعل بالطبع وان الانسان مدني بالطبع واما الطبيعة في كلام الفلاسفة  
 فيقال على معنيين فيقال طبيعة لما عليه نظام الوجود واذا قالوا ان كذا اعرف  
 عند الطبيعة وكذا اعرف عند ما لم يريدوا بالطبيعة الطبيعة التي سنذكرها بل  
 عنوانه الوضع المستقيم في نظام الوجود ويقال طبيعة للقوة الحاصلة في الاجسام  
 التي يصدر عنها التحريك والتسكين المتفق على جهة واحدة فيها هي فيه بالذات  
 لكن الاطباء يقولون طبيعة للمزاج والطبيعة التي هي المزاج غير موجودة للبسائط  
 اذا المزاج عند التركيب بل بعد تفاعلت القوى المتضادة فاستعرف على حد و  
 يقولون طبيعة لهيئة التركيب كما يقولون ان بعض الابدان طبيعة ان يكثر فيها  
 السود وذلك هو ضيق مسامها ويقولون طبيعة لكل قوة بدنية تحرك من غير  
 ارادة حتى سمو النفس النباتية طبيعة والفلاسفة يسمونها نفساً فانها تحرك حركات

متضادة في جهات النشو تفريقه وتعريفاً وتغليطاً ويفعل بآلات وذلك خلاف ما حدوا به الطبيعة .

المسئلة الثالثة : حكايتها حقيقة النفس الكلية والعقل الكلّي والروح الكلّ ماهي وهل ذلك جواهر وكلّ ذلك احياء ام لا وكلّ ذلك فارق غيره باحكامه واوصافه الذاتية فارق لذاته ام لغيره .

الاجابة عنها : الكلّي يقال لمعنى معقول يشرك فيه كثيرون ويقال لشي واحد في الوجود ينسب الى كثيرين او الى كل فاذا عني بالنفس الكلية الكلّي بالمعنى الاول كان المعنى العام المعقول العام للنفوس كلّها الذي مطابقة حد النفس العامة ولم يكن له وجود قائم بل كان حال البياض الكلّي والحركة الكلية وكذلك حكم الفعل الكلّي والروح الكلّي فاما النفس الكلية بالمعنى والآخر تستعمل عندهم على معنيين وكما ان جرم الكل وحركة الكل يقال على معنيين فيقال تارة جرم الكل لجملة الاجسام السماوية كانت الاجسام العنصرية لصغرها وسقوط قدرها لانسبة لها الى الكل وكذلك يقال حركة الكل وتارة ويقال جرم الكل للجواهر الاقصى الذي هو محيط بالكل ويحرك مثل حركة الكل وكذلك يقال لحركة خاصة حركة الكل وكذلك يقولون نفس الكل ويعنون به النفس المحركة للفلك الاعلى الذي يسمى في الشرايع عرشاً وهي النفس التي بها حركة الجرم الاقصى حتى يقولون عقل الكل ويعنون به العقل مفارق عند وجود نفس ذلك الجرم اعني بتوسط وتنبه وان كان الاول مبدء كل شيء وربما قالوا نفس الكل ويعنون جملة الى نفس المحركة للانفلاك كلّها كانها نفس واحدة والانفلاك جرم واحد وكذلك يقولون عقل الكل لجملة تلك العقول المفارقة التي لا شيء منها في جسم ولا محرك للجسم الا كما تحرك المثال المذشوق اليه والمرتمم امره في تحقيق هذه المسماة عقولاً فعالة والنفوس المسماة نفوساً قدسية والفصول منها صعوبة لا يردّها ثم لا يكشفها الا النظر المستقصى المتوصل اليه بالتدرّج واما الروح الكلية بهذا المعنى فما لم يجر في الفاظ الفلاسفة وكثر ذكرها في الكتب وتشبه ان تكون الاشارة فيها الى هذه العقول التي

من خبر الامر الالهي وفي تحقيق ذلك ايضا صعوبة وكل هذه جواهر فان وجودها غير مفترزة الى موضوع البتة وهذا معنى كون الشيء عند الفلاسفة جواهر او كلها احياء لكن الحيوية العقلية اشرف من الحيوية النفسية فكل حياة فمع ادراك .

المسئلة الرابعة : حكايتها الشمس والقمر وسائر الكواكب احياء ام لا وهي تجرى معلقة من شيء او راسخة في شيء او تجرى من غير ان لها تعلقا بشيء .

الاجابة عنها : ان الجسم بما هو جسم لا يجب ان يكون حياً البتة بل انما يقال له حي اذا كان فيه مبدء الحركة الاختيارية والادراك وهذا هو ان يحركه ويدبره ويستعمله نفوس وهو جوهر روحاني من سح الملائكة وقد اتفق ارباب الشرايع والحكماء والمتقدمون على ان كل جرم من الاجرام موكول امره الى ملك حتى المطر والريح وانما خالف في هذا قوم خرجوا عن الامور المتقررة في الشريعة الحقايق المستبينة بالحكمة واصحاب الشرايع ادوا ذلك الوحي الالهي والحكماء ضموا الى ماسمونه منهم النظر البرهاني واصحاب الشرايع لم يفصلوا ما اعطوا من ذلك كماداتهم فيما يفيدون انهم يؤتون الناس اصولاً فيولونهم بسطها وشرحها لكن الحكماء محظوا وبسطوا واجتهدوا وتحققوا ان الملائكة المحركة للحركة المستديرة لن تكون الا محركة لها بارادة وان الملائكة المحركة للحركة المستقيمة التي ليست صادرة عن قصد انما تحركها على تسخير وطاعة كانها الآت ملائكة اخرى عندها الارادة ومبدء التدبير فصح لهم من جنس هذا النظر بعد الاستقصاء المحصل ان محرك الاجسام السماوية اعني المحرك القريب جوهر روحاني تحرك بالارادة وكل جسم بحركة ومدبره روح فهو حي فالاجرام السماوية على هذا الجملة احياء وقول الله سبحانه وكل في فلك يسبحون يدل على ذلك فان الجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء واما حال الكواكب في اماكنها فالمذهب الصحيح هو انها مركوزة في اجرام كرات افلاكها المحركة لها على مراكزها واما الثواب فانها مركوزة في كرة فلك حامل خارج المركز واما الشمس فالامر فيها مشكل او لا دليل قاطع على ان

جرمها مركوز في كرة تدوير او كرة خارج المركوز هذه الكواكب وكران تدويرها والسكرات المكتنفة لسكرات تدويرها من السكرات اللمساة بالحركة الشبهة وتامله الاوج والمتممات والفواعل في بعضها لاختلاف العرض كلتها اجسام مصمته قومه لم يخلق خلقه يقبل الفطر والشق وليس حصولها على سبيل تأليف اجزاء متجزية بل هي بسيطة لا يتفعل من جهة النشر والقطع وكل واحد منها متحرك على نفسه حركته حول مركزه وتعرض واختلاف حركتها امر واحد هو هذا المرء .

المسئلة الخامسة : حكايتها هل يجوز ان يكون القديم اكثر من واحد فان كان الواحد فلذاته كان قديماً او لغيره وان كان اكثر من واحد فما المشاركة في ذلك .

الاجابة عنها : كل ما تعلق وجود بغير هو مبداء وجوده فهو مسبوق في ذاته وكل مسبوق في ذاته فهو غير قديم اللهم الا ان يعنى بالقديم ما يسبق بزمان اماً على الاطلاق و اماً بالقياس اما الذي على الاطلاق فهو الذي لا شئ كان موجود قبله في زمان لم يكن هو فيه واما الذي بالقياس فهو الذي لا زمان دخل فيه هذا المسبوق الا وقد كان سابقة داخلاً في زمان قبله واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلاً فيه . فاما القسم الاول من هذين القسمين فيصير له الجسم والحركة الكلية وجميع الامور التي لا تخلو عن الزمان ولا تخلو عنها الزمان قديمة وان كان لوجودها مبداء . واما القسم الثاني فيصير له كل ما هو اسبق واعتق قديماً بالقياس الى ما هو اقرب منه عهدا وليس عرضنا في هذا القديم هذا العرض بل يعنى بالقديم لا يسبق في الوجود والذي لا يسبق في الوجود هو الذي يجب له الوجود ولا بغيره فيسبقه في الوجود بل بذاته فالقديم الجوهر هو الواجب بذاته وهو واحد فان وجوب الوجود لا يحتمل التكرار والتكثر فان وجوب الوجود بذاته وجوب وجود من جميع حياته واذا كان وجوب الوجود حاصلًا للشئ فيجب ان يكون له دون غيره وجوب والا ما يمكن ان يكون وجوب الوجود حاصلًا له وكان غير واجب لما هو

وجوب وجود ان يكون حاصله فكان حصوله لكل واحد لا لانه وجوب وجود بل لعله وكان الانفصال بعد وجوب الوجود بشرط آخر ان كان شرط في وجوب الوجود وكان شرط في الجانبين فلم يكن به انفصال وان لم يكن شرطاً تحقق وجوب الوجود دونه وكان عارضاً لا تحققه فلم يتكرر دونه وبعد هذا كله كلام نحوج الى رياضة كثيرة .

المسئلة السادسة : حكايتها حقيقة الواحد ما هي ؟

الجواب : ان الواحد يقال على معانٍ مختلفة متشابهة الواحد الذي اظن ان البحث عنه يدل على معانٍ اربعة يقال واحد لما يشاركه في حقيقة الخاصة غيره يقال واحد لما لم يحصل ذاته عن كثرة ايتلفت لا اجزاء قوام ولا جزء احد كصفات متغايرة المفهومات في الذات على حسب السلوب والاضافات فوجود واحد على هذه الصفة محال فان كل شئ بسلب عنه كثرة ويضاف اليه كثرة بموافقة او مخالفة ويقال واحد لما لم نفيه من كماله شئ ولهذا لا يقال للنصف والثالث وغير ذلك واحد للذي يعدي الكثرة على انه مبدء مادي او فاعل .

المسئلة السابعة : حكايتها الفرق بين فعل الارادة وبين فعل الطبع ما هو ؟

الجواب : عن ذلك فعل الارادة فعل يتبع علما او تصورا او تحيلاً لميل له المرید الى احد طرفي التقیض من فعل الشئ ولا فعله بعد ان نسبته اليهما نسبة الامكان والجواز واما فعل الطبيعة فهو فعل واحد يصدر عن مبدء في الجسم الذي يصدر ذلك الفعل عنه على سبيل التسخير والوجوب الا ان يمنع ان كان يفعل المنع واما العلة فليس كل علة يصدر عنها فعل بل احدى العلل الاربع و هي العلة الفاعلة و هي اعم من الفاعل بالارادة و من الفاعل بالطبيعة و من الفاعل بالقسر فان كل ذلك علة اللهم ان يعنى بالعلة مبدء الكل ففعل ذلك المبدء افادة الكل وجوده الذي في امكانه غير مفتقر الى آلة او مثال وهذا الفعل هو الابداع وهو اعطاء الوجود المطلق بازاء العدم المطلق و في تحقيق هذا الصعوبة.

المسئلة الثامنة : حكايتها المعدوم ما هو ؟

الجواب : عن ذلك المعدوم لا ماهية له وما لا ماهية له فبحال ان يقال ما ماهيته بل الماهية للموجود في الاعميان او الموجود في الاوهام لا غير لكن المعدوم يدل عليه بالسلب .

المسئلة التاسعة : حكايتها حد الموجود ما هو ؟

الجواب : عن ذلك ليس كل شئ واحد . وذلك لان كل واحد مؤلف عن معانٍ مفردة فلو كان لكل شئ حد لكان تكون لكل معنى مفرد ايضا حد وكان لكل معنى مفرد معنى آخر مفرد وذهب ذلك الى غير النهاية والحد يفيد التصور كما ان البرهان يفيد التصديق وكما انه ليس على كل شئ برهان بل ينتهى الى مبادئ يقع التصديق بها لذاتها لا لبرهان مثل القضايا الواجب قبولها كذلك ليس لكل شئ حد بل ينتهى الى مبادئ تقع التصور لها لا يحد وكما انه لا تسئل لم الكل اعظم من الجزء كذلك لا تسئل على الموجود ما هو بل الموجود متصور لذاته وابسط من كل تصور واول كل تصور ومتصور بذاته فاذا اريد ان يتصور فانما يراد ذلك على سبيل التنبية عن الفعل فيعرف اما باسم مرادف لاسمه كالثابت والحاصل او باقسامه وهو انه الذى منه جوهر ومنه عرض وما اشبه ذلك واما بالحقيقة فهو متصور بذاته وهو هل لا ما .

المسئلة العاشرة : حكايتها تعلق العقل بالفاعل ما هو ؟

الجواب : عن ذلك الفعل قد يتعلق باربع علل بالمادة على انه فيها وانها بالقوة قابلة له كالنجارة في السرير ويتعلق بالصورة على انه يفيدها ويحصلها ويتعلق بالغاية على انه يراد لاجلها فلو لا الغاية لما اريد الفعل المراد ويتعلق بالفاعل على انه عنه في غيره فكل موجود متعلق بوجود آخر على انه ليس فيه بل عنه وليس لاجله فهو فعل وما عنه فاعله وربما وقع الفعل من وجه بالفاعل وذلك بحسب الظاهر الظن ما بطبيب يعالج نفسه ولكن هو من حيث هو يعالج غيره من حيث هو متعالج فالمعالج ابتدؤاه من النفس والمتعالج ابتدؤاه من البدن فالفعل من الفاعل في القابل لاجل الغاية لتحصيل الصورة وذلك آخر ما كتبناه والله الموفق للخير عنه ولطفه وتمت المسائل العشر واجوبتها والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين .



بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الفرق

بين الروح والنفس و قوى النفس وماهية النفس

تأليف قسطا بن لوقا اليوناني

قال

سألت اعزك الله عن الفصل بين الروح والنفس وما قالت الاوائل فيه وقد رسمت لك في ذاك جملاً استخرجتها من كتاب افلاطن المسمى بادن ومن كتابه المسمى طيمائوس ومن كتاب آرسطاطليس و ثاوفرستليس في النفس ومن كتاب جالينوس في اتفاق آرا بقراط و فلاطن ومن كتابه من عمل التشريح و في منافع الاعضا واستعملت فيها غاية الاختصار والايجاز لما شاهدت من كثرة اشغالك باعمال السلطن من ضيق ازمان الذي لا يمكنك ان ينظر في مثل هذا الكتاب و ارجوا ان يكون فيما رسمت من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعي و نراءك فيه بلوغ مطلوبك ان شاء الله .

فيقول ان الذي يريد ان يعلم الفصل بين شيئين ان يحتاج ان يعلم اولا ماهية كل واحد منهما لانه غير ممكن ان يفصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما يعرف الفصل بينهما واذا نريد ان نبين الفصل بين الروح والنفس يجب اولا ان نخبر عن ماهية النفس والروح و عن الفصل بينهما فلنبتدى اولا بالقول في الروح اذ كان اسهل منهجاً و تتبعه بالقول في النفس .

القول في الروح

الروح جسم لطيف يثبت في بدن الانسان من القلب في الشريانات يتفعل الحيوية والتنفس والنبض والتي تثبت من الدماغ في الاعصاب يفعل الحركة والحس .

وقد زعم المحمودون في عمل التشريح الاحياء من الاطباء والفلاسفة ان في القلب تجويفان احد منها في جانبه الايمن والاخر في جانبه الايسر وهذان ان التجويفان فيها دبرٌ وروح وفي التجويف الايمن من الدبر اكثر مما فيه من الروح . وفي التجويف الايسر من الروح اكثر مما فيه من الدبر . وينبثق من التجويف الذين في الجانب الايسر عرقان احدهما يصير الى الرية فيكون به تنفس القلب وذلك ان القلب يتنبض وينبسط وانبساطه و انقباضه يكون النبض في سائر البدن و لذلك صار النبض الاعلى حالات طبيعية القلب الراتيه المستوية والمختلفة التي يختلف لسبب صور ينال القلب في نفسه او من بعض الاعضاء المجاورة له .

فالقلب اذا انبسط اجتدف بذلك العرق من الرية شيئاً ما من الهواء الذي يصير الى الرية بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية التي فيه ويكون مادة للروح الذي في حق بغاته واذا انقبض القلب رفع بذلك القلب الى الرية مما يتولد فيه من البخارات الدخانية عن الحرارة النارية التي فيه واخرجتها الرية عن البدن وهذا العرق المعروف بالشرياني الوريدي و يُسمى بهذا الاسم لان هيةً هيه ويريد وفعله فعل شريان . والعرق الآخر تسمية العرق الابهري ويتقسم عند منشأه من القلب قسمين احدهما يترقى الى اعلى البدن فينفرع منه فروع من الصدر الى اقصى الرأس يكون بها الحيوية في هذا الجزء من بدن الانسان والاخر يحدر الى اسفل البدن الى اقصى القدمين وينفرع منه فروع يكون بها الحيوية في الجزء المستغل (العنق) من بدن الانسان وفروع جزؤى هذه العروق المتفرقة في سائر البدن يسمى شريانات وهي العلة القريبة لحياة بدن الانسان لما يؤدي الى كل عضو من اعضائه من الروح الى تجويف القلب الذي في جانبه الايسر والدليل على ان حيوة الانسان بهذه الروح ما يرى من خروجها من وقت الموت وحركة الامحى والغم والشفقتين والصدر التي تكون تسهية بالعواق والتناوب والنفس العالى وتسميها العامة النزاع (النوع؟) . وخروجها من البدن يكون في السبيل التي بها يصير اليه الهواء وذلك انها تخرج من تجويفات القلب الى الرية بالعرق التي ذكرنا انه ينفذ من القلب الى الرية فيخندب الهواء وتخرج البخارات الدخانية ثم من الرية يخرج في القصبة وينفذ

في الفم و خروجها من الفم يكون عند حركة الفم التي يفتح فيها ولا ينطبق من ذاته بل يحتاج ان يشد لبطلان الحياة بعد خروج تلك الروح منه .

فاما العلل التي بها مخرج هذه الروح من البدن اعني علل الموت وعلل سرعة خروجها و ابطالها اعني سهولة النزوع و صعوبته و ظهوره في بعض الناس وخفا به في بعضهم و علل الموت الفجأة فانها خارجة عن غرضها و يحتاج فيها الى اوايل و مقدمات كثيرة من اكثر كتب الطب يطول شرحها ولذلك تركنا ذكرها . فقد ظهر مما قلنا ان الحياة يكون بالروح التي في تجويفي القلب وان النبض والتنفس لصالح هذه الروح اعني لترويحها بالهواء الوارد عليه من خارج و لاجراج الانجرة الكيانية عنه فقد ظهر اذن ان الروح التي في تجويفات القلب هي علة الحياة والتنفس والنبض وهذا ما يحتاج الى معرفته في الروح الحيوانية التي ينبوعها القلب .

فاما الروح التي ينبوعها الدماغ و نفوذها الى سائر البدن في الاعصاب فانها تسمى الروح النفسانية و مادتها الروح الحيوانية التي تكون في تجويفي القلب وذلك ان احد قسمي الشريان المعروف بالاهر المنبعث من القلب الى اعلى البدن اذا انتهت اقسامه الى عظم الرأس و نفذ فيه اجتمعت و تركب بعضها ببعض و تشته لي و تنتسخ منها فينتج كهيئة الشبكة و انبسطت تحت الدماغ و نفذ من شرياناتها للشبكة شئ الى باطن الدماغ تؤدي اليها روحاً الى الروح الحيوانية التي في تجويفي القلب . وذلك ان الدماغ قسمان احدهما مقدمة وهو معظمة و الآخر موجزة . وفي مقدمة تجويفان يفضيان الى فضاء مشترك في وسط الدماغ وفي مؤخرة تجويف واحد منه تجرى الى الفضاء المشترك التجويفين اللذين في مقدمة الشريانات الدقاق المنبعثة من الشبكة التي تحت الدماغ الى باطنه ينتهي اولا الى احد التجويفين اللذين في مقدمة فيؤدي اليه الروح الحيوانية و يتخذ منه الى التجويف الآخر فيلطف فيه و يدق و يذهب و يتهيا القبول القوة النفسانية فيكون ذلك لها تنبيهاً بالهضم و الاحالة الى الروح ادق والطف و اصفى ثم يتخذ من التجويفين الى الفضاء المشترك لهما في وسط الدماغ ثم من ذلك الفضاء الى التجويف الذي

فيه مؤخر الدماغ في مجرى من الفضاء المشترك في وسط الدماغ الى مؤخره . وفي هذا المجرى قطعة من جوهر الدماغ تشبیهه بالدودة يرتفع في المجرى وينهبط فيه وارتفاعها ينفّث الثقوب الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين و بين المجرى وانهباط نشده فاذا فتحه بعدت الروح من مقدم الدماغ الى مؤخره وذلك ليس يكون الا عند الحاجة الى ذلك عند تذكر ما قد ..... وعند الفكر فيها قد كان فان لم ينفّث هذا المجرى وينفذ الروح الى موجز الدماغ لم يذكر الرجل ولم يحضره جوابا ما يسأل عنه .

وافتتاح هذا المجرى الذي يكون بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة يختلف في الناس في السرعة والابطاء . فمنهم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكياً سريع الذكر سريع الحركة الحساب منهم من يكون ذلك فيه بابطاء فيكون بطي الذكر بطي الجواب كثير ( ) الفكرة ولذلك يعرض لمن يتذكر شيئاً ان لا ينتصب رأسه انتصاباً شديداً بل بميله الى ما وراء وتشخص بعينه الى ما فوق ليكون هذا من وضعه وهيئته معيناً على افتتاح الجرب وارتفاع ذلك الجسم الدودي الى ما فوق . واما الفهم والفكر والرأى والرؤية والتمييز فانه يكون بالروح التي في التجويف المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الدماغ فاذا كان الانسان مفكراً او مروياً يحتاج الى ان يكون المجرى الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الرأس و بين التجويف اللذين في آخره منسكاً (مدسداً) لبد ..... الروح في ذلك الفضاء المشترك فيكون اقوى للفكر والفهم والرؤية والتمييز وذلك يعرض لمن يفكر ان يميل برأسه الارض و يكثر النظر اليها ويكتب كتاباً و يرسم اشكالاً فيها ليكون لك معيناً على انطباق الجسم الدودي على ثقب المجرى الذي ينفذ منه الروح الى مؤخر الرأس والروح التي في الفضاء اعنى في التجويف الاوسط مختلفة في الناس فمنهم من يكون هذه الروح ودقيقة لطيفة صافية فيكون صاحبها عاقلاً مفكراً سالساً مدبراً مميّزاً . ومنهم من يكون هذا الروح فيه على خلاف ذلك فيكون ابلها او طباشيراً او سخيلاً او احمقاً .

و ينبعث بين جزؤ الدماغ المقدم سبعة ازواج عصب فيها روح من التجويفين

المقدمين الاولى منها يتصل بالعين فيكون به البصر وهو في العصب اجوف وذلك لحاجة البصر الى ان يكون الروح المنبعثة اليه كثيراً مجتمعاً صافياً لا مغالط جرم غيرها. والثاني يتصل بفضل العين فتحركه. والثالث يتصل باللسان فيكون به حس الذوق. والرابع يتصل بالعنك فيؤدى اليه حس الطعم. والخامس يتصل بالصماخين فيكون به حس السمع. والسادس يتصل بالاذن افضلها الحس و يرجع شئ منه بعد الى الحنجرة فتحركها لانضمام فوهتها. والسابع يتصل باللسان فيكون به حركته. وكل ذلك يفعله هذه الاعصاب بالروح التي تنفذ فيها من الدماغ الى قوة الاعضاء والدليل على ذلك انه متى عرض عارض فشد يجرى الروح الذي في عصبه من هذه الاعصاب ومنعها ان يصل الى العضو فيبطل فعل ذلك العضو كما لماء المجتمع في العين فانه محمول بين الروح التي في العصبه وبين الناظر فيفعل عمى. وكالاخلاط والابخرة التي محمول بينها وبين الصماخين فيفعل صمما او بين الة الشم او الة الذوق او الة اللمس فيبطل المذاقة واللمس و الشم.

واذا انفتحت تلك المجارى اماً بعلاج و اماً بمقاومة الطبيعة للعلة عاد العضو الى فعله فصار صحيحاً مستويان وينبعث من جزؤ الدماغ المؤخر النخاع وهو جزؤ من الدماغ فمقدر الى العقار كلها وعظم القصص وينفرق منه ارواح كثيرة من العصب فيها بين كل فقرتين زوج يقصى الى الفضل فيكون به حركة اليدين والرجلين وسائر البدن. والدليل على ذلك انه متى مانا من هذه الاعصاب صور من فسخ او قطع او انشدت المجارى التي فيها بطلت حركة العضو التي كانت ينبعث اليه او ضعفت او فسدت وذلك على قدر مانا العصب من الآفة فقد يرى فك المفلولج صحيحة لا يحله (لا علة) بها في ظاهرها وهو لا يحس بها شيئاً ولا يحركها. وكذلك ايضا يرى من به السكنة اعضاءه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحس بها ببلغ شيئاً. فاذا عولجت هذه العلل بما يفتح مجارى الدماغ مسد الاودية الحادثة من الدماغ والمنقية للمجارى التي والاعضاء والمفتحة لتلك الشدد رجع الى الاعضاء الحس

والحركة ان لم تكن العلة قد تجاوزت مقدار الفلاح و يكون الاعضاء قد ضعفت عن احتمال الفلاح .

وربما عرض للروح التي في التجويفات كلها ..... بمزاج او خالطت ابخرة ردية . فيفسد لذلك افعال تلك الاعضاء وذلك ان الصور والتغير ان نال الروح التي في التجويفين المقدمين فقط كان من ذلك فساد الحواس كالذين ينال من يدخل الحمام فيطيل المكث فيه فيظلم بصره فلا يرى شيئاً وكالذي يهيج به المواد فيتبخر الى رأسه ويتصل ذلك البخار بالروح التي في مقدم دماغه فيظلم بصره فلا يبصر شيئاً . وكذلك يعرض في السمع وفي سائر الحواس .

فان جلت الافة في الجزء الاوسط وكانت باقى اجزاء الدماغ صحيحة سليمة فشد الفكر والتمييز فقط وبقى الحس والحركة مستويين كالذي يعرض في العلة التي تسمى مالىخوليا وهى اختلاط العقل وكالوسواس وفساد التمييز . فان جلت الافة في جزء الدماغ المؤخر فسد الذكر فقط وكانت تنافى افعال الانسان مستوية .

وان جلت الافة ما بين هذه التجويفات او ثلثة فاشتملت على الدماغ كله كانت الآفة عامة للتمييز والحس والحركة كالذي يعرض في الصرع والسكته وما اشبه ذلك من العلل . فقد صح كما قلنا ان الروح التي في التجويفات التي في الدماغ يفعل افعالا مختلفة . اما الذي في التجويفين المقدمين فيفعل الحس السمعى والبصرى والذوقى والشمى وبعض اللمس ويفعل مع ذلك التخيل وهو الذى تسمية اليونانيون فنطاسيا . وان الروح التي في التجويف الاوسط يفعل الفكر والتمييز والرؤية وان الروح التي في التجويف المؤخر يفعل الذكر والحركة . فقد حصل اذا ممّا قلنا ان الروح في بدن الانسان روحان احدهما يقال له الحيوانى مادته الهوا وينبوعه القلب ينبعث بالشرائيات الى سائر البدن فيفعل الحيوة والنفض والتنفس فالآخر يقال له النفسانى مادته الروح الحيوانى وينبوعه الدماغ يفعل الدماغ نفسه الفكر والذكر والرؤية وينبعث منه في الاعصاب الى سائر الاعضاء فيفعل الحس والحركة .

## الفصل فى النفس

واما النفس فان وصفها على حقيقتها صعب معتص جداً والدليل على ذلك اختلاف اجلة الفلسفة وهم افلاطن و ارسطاطليس و حروسليس وغيرهم فيها وكذلك من بعدى الا انا نذكر الحدين اللذين احدهما افلاطن و ارسطاطليس و شرحهما فى ذلك و يحتج فى تبين كل لفظه منها و تتبع ذلك بالاخبار عن قوى النفس فان ذلك ما يكتفى به فى هذا الموضع و يمكن ان نبين به غرضنا الذى هو الفصل بين الروح والنفس .

فقول ان افلاطن حد النفس بان قال النفس جوهر ليس بجسم محرك للبدن . واما ارسطاطليس فحد النفس بان قال ان النفس كمال الجسم طبيعى الى . وفى حد اخر عبر الآلى فقال حى بالقوة . فلنشرح مافى هذين الحدين ولنبتدى اولاً بالقول الذى قال افلاطن و لنبين ان النفس جوهر . فنقول كل قابل للمتضادات وهو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر فالنفس قابلة للفضايل والرزايل و هى واحدة بالعدد كنفس افلاطن لا يختلف ذاتها فهى اذن جوهر والفضايل والرزايل متضادات فالنفس اذن قابلة للمتضادات و هى واحدة بالعدد لا يختلف ذاتها فهى اذن جوهر . و ايضا ان محرك الجوهر جوهر والنفس محرك الجسد والجسد جوهر فالنفس اذن جوهر . و ايضا فان النفس جزؤ من الحيوان لان كل حيوان نفس و جسد والحيوان جوهر و جزؤ الجوهر جوهر والنفس اذن جوهر و اذ قد بينا ان النفس جوهر فلنبين ان النفس لا جسم .

فقول ان كل جسم كفياته محسوسة فكيفيات النفس غير محسوسة فهى لا جسم و كيفيات النفس الفضايل والرزايل والفضايل والرزايل غير محسوسة فاذن النفس لا جسم . و ايضا فان كل جسم لا يخلو ان يقع تحت الحواس اما كلها و اما بعضها ..... الحواس (رأس) لا كلها ولا بعضها فالنفس ..... جسم . و ايضا كل جسم اما ان يكون متنفساً او غير متنفس فان كانت النفس

جسماً فهي اما متنفسة واما غير متنفسة فلا يمكن ان يكون النفس غير متنفسة ان كانت جسماً لانه يقع محال وذلك ان النفس يكون لانفس وان قلنا انها حيوان أى متنفسة رجع القول علينا في نفس النفس اجسم هي ام لاجسم فيترقا ذلك دائماً بلا نهاية فاذن ليست النفس جسماً.

و ايضاً ان كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلوا ذلك الجسم من ان يكون اما روحاً لطيفة ينتشر في البدن كله واما ناراً فان كانت كذلك فلا يخلوا تلك النار والروح من ان يكون لهما نوع خاصى وقوة خاصة . وذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاصى وقوة خاصة لكان اذن كل نار روح او كل روح نفس وان كان لهما نوع خاصى فذلك النوع هو النفس . وايضاً ان كانت النفس جسماً ناراً كل نار نفساً ولا يخلوا جسم بسيطاً واما مركباً فان كانت جسماً بسيطاً فهي لا محالة نار او ماء او ارض او هواء وان كانت النفس احد هذه الاركان مجرداً اعنى بلا قوة ولا نوع خاصى يفارق به ما شاركة في جنسه فان كل ما هو من جنسه نفس . فان كانت النفس ناراً كان كل نار نفساً . وان كانت هواء كان كل هواء نفساً وكذلك في باقى الاركان فان كان كذلك فكل جسم يحوى ذلك الاسطقس فهو متعسر اعنى انه ذو نفس . فان كان الهواء هو النفس كانت الربة والعروق والضوارب والزق المنفوح حيواناً . وان كانت النفس ما كانت الانية المملوء حيواناً وهذا من القول تشنع قبيح . وان كانت النفس جسماً مركباً فالبدن اذن نفس فاذن النفس لا جسم . واذ قد نبين ان النفس جوهر غير جسم فلنبين الان على اى الجهات محرك البدن .

فنقول ان كل (نفس يتحرك) بحركة محرك كالعجلة التى تحرك محرك البقر . واما ان يحرك من غير ان يتحرك محرك فذلك على اربع جهات اما بالشوق منه الى محرك كما يتحرك العاشق الى المعشوق . واما بالبغض والتنافرة كما يتحرك العدو عن عدوه . واما بالفعل الطبيعى كما يتحرك الحجر عن الثقل و الثقل في نفسه غير متحرك واما بان محركه تسلب بادى الحركة لمحركه كما ان الصياغة علة حركة الصايغ . فلننظر بايها من جهات الحركة التى وصفنا



فحرك النفس البدن . فنقول ان النفس تحرك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثاني من التحريك وهو انها تحرك البدن وهى غير متحركة محركة بانها تسلب بادی حركته اذ كان الانسان يفعل بها ويحس بها فالحس متحرك بانه يتفعل والنفس محرك بانها يفعل .

فكما ان الصياغة علة حركة الصايغ وليس يتحرك الصياغة لحركة الصايغ كذلك النفس تحرك البدن وليس يتحرك بحركته . فالنفس المحركة اذن علة حركة الحيوان بالشهوة والفعل والنفاة وهى لا يتحرك بضرب من ضروب حركية فى الاجسام لانها لا جسم . واذ قد شرحنا قول افلاطن الذى حذبه النفس و بينا معنى كل لفظ فيه فلنأخذ الآن فى شرح حد ارسطاطليس للنفس . فنقول ان ارسطاطليس حد النفس بان قال انها كمال . وذلك ان من الاشياء ما هو بالقوة ومنها ما هو بالفعل . واذا كان الشئ بالفعل نعت بالكمال و كماله قبول النوع فمن هذه الجهة سمى النفس كمالاً . وذلك ان المتى حى بالقوة فاذا صار حياً بالفعل قيل انه قد كمل و كماله قبول انواعه اعنى ان يكون ذاتفس حساساً متحركاً بارادته . (وقد) وجب مما قلنا ان النفس نوع للحي لا محالة اذ كانت كلاً للحي و كمال الشئ هو قبوله لنوعه . فاذا صح ان النفس نوع وسمينا النوع كلاً وجب علينا ان نفحص جهات الكمال ونخبر باى جهة منها يضاف الى النفس .

فنقول : اذ الكمال يقال على ضربين فثمة اول ومنه ثانى فالكمال الاول فى الانسان هو العلوم والصنایع والكمال الثانى فى الانسان هو معالجة ما يعلم من العلوم والصنایع . ومثال ذلك ان الطيب يقال ان له كلاً اولياً يعلم الطب فاذا عالج بما يعلم قيل ان له كلاً ثانياً للنفس فالنفس كمال الاول لان التاميم وان كان لا حس له فى وقت نومه فان له النفس الحساسة . وكل نوع و كمال فهو نوع و كمال الشئ بالنفس نوع . و كمال الجسم والاجسام صنفان . فمنها ما نوعه فيه طبيعى كالحيوان والنبات والنار والهواء وكل ما له حركة ذاتية فى نفسه ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كالاباب والسرير . فالنفس نوع لجسم طبيعى لان الجسم ليس من افعال

الصناعة وقد يخالف النوع الطبيعى النوع الكاين مالمصناعة لان النوع الطبيعى جوهر والنوع الصناعى عرض.

والنفس جوهر لانها لجسم طبيعى والجسم الطبيعى صنفان فثمة بسيط ومنه مركب والبسيط مثل النار والهواء والماء والمركب مثل الحيوان والنبات. وليس النفس نوعاً جسم بسيط بل مركب وذلك لان كل شئ ماله نفس فهو حى وكل حى مستحيل فلا بد له من غذاء يخلف بدل ما يتحلل منه ويعين على نشوه والغذاء يحتاج الى ضروب من الآلات. فثمة ما يحتاج اليه ليورده الجسم المقتدى وليحويه وينفذه كالعروق فى الحيوان. والساق والقضبان فى النبات. ومنها ما حاجة الغذاء اليه ليحويه وتحيله الى ملاومته كالمعدة للحيوان وكاللحم الذى فى تجويف ساق النبات فى النبات. ومنها ما حاجة الغذاء اليه ليُنْفِرَ فصوله كأمعاء الحيوان ومخارج الصمم للنبات وقد يكثر الآلة (؟) فى الحى للكثرة كما له وكثرة فعاله. لانه لما كان حسياً كانت له اعضاء الحيوية وهى القلب والدماغ وما يتصل بهما. ولما كان حساساً كان له عصب وحواس. ولما كان متحركاً بارادته كان لهما عصب وعقل واذا كان هذا هكذا فعلم ان النفس كمال اولى للجسم آلى. وهذا احد جامع يعم كل نفس..... (تحيل). واما تعبيره لافظه الآلى فضميره مكانها خبر فاتا بالقوة فان المعنى فى الحدس جميعاً واحد. وذلك انه لم يعن بقوله ذى حيوة بالقوة ان البدن كان فى ذاته قبل حدوث النفس ثم قبل النفس بما فيه من امكان الحيوية بل انما معنى قوله ذى حيوة بالقوة اذ ان له آلة يمكن ان يجرى فى افعال الحيوية فمعنى آلى وذى حيوة بالقوة واحد. فهذا حد ارسطاطليس الذى حد به النفس مع شرحه الذى شرحنا وايضاحنا لكل نقطة فيه.

واذ قد ذكرنا خبر افلاطون وارسطاطليس وبيننا معنى كل لفظة فى كل واحد منها فلتخبر الآن عن قوى النفس فنقول ان قوى النفس الاولى هى التى كالاجناس لها فى القوى ثلثة. اولها النامية والثانية الحساسة والثالثة الناطقة. قد نسمى هذه الثلثة قوى (القوى) باستمارة نفوس (نفوساً) فنقول ان النفس

النامية والنفس الحساسة والنفس الناطقة . وقد نسمى النفس النامية طبيعية ونباتية والنفس الحساسة بهيمية وحركة (بالقوة) والنفس الناطقة عاقلة ومميزة ومفكرة. فالنفس النامية مشتركة لنبات والبهائم والانسان . والنفس الحساسة مشتركة للبهائم والانسان . والنفس الناطقة خاصة بالانسان . و افعال النفس النبات التوليد والتربية والغذاء و ذلك يكون باربع قوى التى تسمى الطبيعة وهى الجاذبة و الماسكة والمجلبة والمبرزة . وهذه القوى موجودة فى كل مفتدى اعنى فى النبات والبهائم والانسان . و افعال النفس الحساسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والتخيل وحركة الانتقال بارادة وهذه الافعال موجودة فى كل " حتى " اعنى فى البهائم والانسان . و افعال النفس الناطقة الفكر والذكر والرؤية والظن والشك والعزم والعلم وهذه الافعال خاصة بالانسان دون غيره من ساير الحيوان .

### القول فى الفصل بين الروح والنفس

واذ قد ذكرنا ماهية الروح والنفس فلينتخب الآن عن الفصل بينهما فنقول ان اول الفصل بينهما ان الروح جسم والنفس لاجسم . وان الروح تحو فى البدن و ان النفس لا تحويها البدن وان الروح اذا فارقت البدن بطلب و النفس تبطل فعالها من البدن ولا تبطل هى فى ذاتها . والنفس تحول البدن وتنبه الحياة بتوسط الروح والروح يفعل ذلك بغير توسط . والنفس تحول البدن وتنبه الحس والحياة بانها اول علة ذلك وفعاله فيه . والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية . فالروح اذن علة قريبة لحياة الانسان وحتته وحركة و باقى افعاله . فالنفس علة ذلك البعيدة . و ذلك ان بدن الانسان لما كان مركباً من اجزاء صلبة وهى العظام والغضاريف و الاعصاب والعروق وما اشبه ذلك . ومن اشياء رطبة وهى الاخلاط اعنى المرتين والدم والبلغم . ومن الروح التى فى تجويفات الدماغ . وفى الشريانات و الاعصاب وكان الروح ادق هذه الاجزاء و الطفاها واصفاها .

كان ذلك اشد قبولا لافعال النفس من ساير اجزاء البدن . وعلى قدر دقته و لطفه و صفايه قيل من فعل النفس وذلك ما قالت الفلاسفة ان قوى النفس تابعة لمزاج البدن فن كان مزاج بدنه في غاية الاستواء كان الروح الذي في بدنه في غاية الاستواء و كانت افعال النفس فيه في غاية الاستواء . ومن قصر مزاج بدنه اعنى الاعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بها قصرت افعال النفس فيه على تلك النسبة وانما الروح فيه بتلك الهيئة و لذلك صارت قوى النفس في الصبيان ناقصة وفي النساء ضعيفة . وكذلك في الادم التي قد غلب على امزجتها الحرا والبرد و كالزنج والصقال ومن شابههم . ولذلك ايضا اختلفت افعال النفس في الروح فصار في الروح التي في القلب الحيوية والتنفس والنبض فقط اذا تلك الروح اقرب الارواح الى الهوا و اقلها لطفاً و دقة و صفاء . ثم الروح التي في التجويفات التي في (الدماغ يحتوى ؟) الحس والتخيل لما ناله من زيادة المرتبة واللطف على ما في الروح التي في القلب . ثم الروح التي في التجويف الذي بعده صار فيه الفكر والرؤية بفضل ما ناله من اللطف والدقة على الروح التي في مقدم الدماغ . ثم الروح التي في مؤخر الدماغ صار فيه الفكر والحفظ لما يحتاج فيه من فضل الدقة واللطف اذ كانت يحتاج الى تذكر اشياء قد مضت و بعد عهدها بها . وهذا كاف فيما سألت عنه من الفصل بين النفس والروح ان شاء الله .

تم كتاب الفرق بين الروح والنفس بحمد الله و منه

و فرغ من نسخة في صفر سنة تسع واربعين ثلثمائة

## والله الروح والجوارح

هذا كماله  
بالروح والفكر وقوى النفس  
بالقوة فستطاعون

شأنه اعز الله الفصل بالروح والفكر وما قاله  
الاول والآخر ولا تترك ذلك في ذلك جملة استخرجها من  
كتاب افلاكل النفس ما من ومن كتابه المتشابهة  
ومر كتاب ارسطاطلس في ثاوير في تفسير في الفكر ومن كتاب  
جانسور في افلاكل افلاكل افلاكل افلاكل افلاكل افلاكل  
الفكر في فمناوع الاعضا واستعمل فيها غايه  
الاختصار والنجار لما شاهدت من كثرة اشتغال  
باعتبار السلطه مع ضيق الزمان الذي لا يترك لك ان

في هذا الكتاب  
بكونه مما رتبته من ذلك مع معرفتك العالم الفسح وما عاك  
فيه بلوغ بطلوك ارشاد الله

فقولنا ان الروح يركب الاربع  
سبع يخرج ان يعمل اولاً ما به كل واحد منهما لانه غير مش  
ان يفصل بين شعبه في جهولين ومع معرفه كل واحد منهما  
يعرف الفصل بينهما واذا تريد ان تفهم الفصل بين الروح والبدن  
عسا اولاً ان يفهم عن ما به النفس والروح وعرف الفصل بينهما  
فلنبدئي اولاً بالروح في الروح اذ كان العمل منهما وسعه  
بالفكر في الروح

## الروح والروح

الروح جسم لطيف يثبت في بدن الاسرار من القلب والسرادات  
تعمل الجيوب والنقش والنقش والتي تلت من الدماء  
والاعصاب تعمل الجيوب والخمس وفكر عسير  
الروح والروح والروح والروح





اذ الامور اصناما الى عقول  
 الارواح وقد فيه اجهت وتوحيب فحصلها بعض ونشيد  
 ونشيد بها فتبع كعبه الشريعة وانشطت تحت  
 الاماخ وقد مرشع باطنها الشريعة شايذ باطن الدماغ  
 بوى اليها ويا ابله الروح الجوانية التي تخوف على القلب  
 وذلك ان الدماغ فيها ما يجب لها مقدمة وهو عظمه  
 والاخر مخرجوه ع في مقدمه مخوفها بفصايل  
 فصايل مشربك ووسط الدماغ وهو مخوفه مخوف  
 واخذ منه مخوف ابله الفضا المشتري للتخوف من اللدريج  
 مقدمه الشرايات التقاوا المنعته من الشريعة الى  
 تحت الاماخ ابله ما طنبه مخوفه والا احد العقول  
 اللدريج مقدمه مخوف ابله الروح الجوانية ونفد  
 منه الى المخوف الاخر فططف فيه ودق ويندب  
 وبهتسا العقول القوة الفستانية فكور كاله  
 تنبها ما الهضم والا جاله الى ا - اءه اماه ماله

نورع من المخوف بر ابله الفضا المشتري لها  
 وسط الدماغ ر موزك الفضا الى المخوف اللدريج  
 بوحرا الدماغ ج مخوف من الفضا المشتري في وسط الدماغ  
 السر مخرجوه و في هذا المخوف فطعه مخرجوا الدماغ تنبها  
 بالدوة ووقع في الجدر ويهدد فيه وبارفها مخرج  
 الفضا الذي من الفضا المشتري للمخوف من الجدر وبارفها  
 شدة فاء افهه فخذت الروح مخرجوا الدماغ الى مخرجوه  
 وذلك لمس كوز الاعداء الحاجه الى ذلك عند ذكر  
 ما قد في وحيد الفكر فيها فكان ما لم يفتح هذا  
 الجدر و فخذ الروح ابله مخرجوا الدماغ لمزيد  
 الرجل ولم يخصص جواريات ما شلحه  
 وانما هذا المخوف الذي يكون بارفها الفضا المشتري  
 بالدوة فمخالفه التاسر في التسرع والاطار فهو  
 مخرجوا كاله فيه فسرعه فكور كاله تسرع الذكر سرع  
ا - ماله كاله فيه ما هها فكور مخرجوا الذكر





العصب فيما يورد  
نفس إلى العضل فيكون حركته اليد والرجل وتبار  
الدين والدليل على ذلك أنه متى ما زال سر هذه الاعضاء  
صدر من فستق أو قطع أو انشعبت الجارية التي فيها طلق  
حركته العضو ان كان منسوب إليه أو صعدت أو سكف  
وذلك على قدر ما زال العصب من لانه قد يرد  
العضو لا يصحبه لاجله به في ظاهرها وهو لا يحس بها  
تساق ولا يحركها. وقال انصار من زعم ان الشئ  
احضاره صفة مستغنية وهو لا يحركها ولا يحس بها  
تساق. فاذن يجب هذه الاعمال صانع بجوارب الدماغ  
سبل ووجه الجاذبة من الدماغ والمنقبه للمحارب التي  
والاعضاء والتفتت له تلك الشئ رجع إلى الاعضاء  
الحس والحر كانه لم يحرك لعله قد حاورت مغذات العلاج  
وكون الاعضاء قد صعدت على احسن الاعلاج  
ورما كسر للدوح التي في العروق فأتى علاجها  
بمزاج او احاطت بالجزء بوجه

المحيرة فيحركها الانضام او هو هفت  
والاعضاء مضطربا للشار وكون به حركته. وكل في الـ  
فعله هذه الاعضاء الدوح التي بعد فيها من الدماغ إلى  
فوق الاعضاء. والشار على ذلك انه متى عرض لار  
فتد بجزء الدوح الذي عصبه من هذه الاعضاء ومنعها  
انها لا تزداد حتى فيبطل فغدا لك العضو كالمال المتفتح  
في البرق فيتحول من الدوح الذي في العصبه من الدماغ  
فقد حال محزون وطال حلاط وانخره التي تحول فيها  
ومن الصانع حتى فيبطلها او يبرأ الاسم او الدلو  
او الدلو ليس فيبطل النفاذ والمسر والشم  
فاد العصب

بملاخ واما ما غاوبه الطبيعة للعلاج عباد العضو الـ  
فصار صفة استوائه. وسعت من حرو الدماغ  
الموخر الخاف وهو جرد من الدماغ سجد راب العفا  
على ما عظم الفصص وسفر فيه ازواج كثره من

**فصل في الأفعال**  
 والاعضا. وذلك أن الصدر والعصبين في الأرواح التي في  
 الحق فكل واحد من هذه حائض في النفس الحيوانية كالذي  
 لا يتحرك على الجوارح وعلى النفس في عظمه بصره فلا يرى  
 شيئا. وكذلك ينبغي به المار في هذا إلى ذاته وبطلان  
 الحمار بالروح الذي به مدبر ومأمور فكل من بصره فلا يبصر  
 شيئا. وكذلك يعرض في السمع وفي سائر الحواس  
 وأرجل الأقد في الجوارح الأوسط وكانت ما في الجوارح الدماغ  
 صعبه سلمه فندى الفكر والنفس فطوى وعرف الجسم  
 والحركة تتغير كالذي يعرض في العلة التي هي في الجوارح  
 وهي أحوال الغفل والفتور وفناء الشهوات  
 وأرجل الأقد في جزو الدماغ الموجز فندى الفكر فطوى  
 وعانت ما في أفعال الأفعال متغير به **أولته**  
 وأرجل الأقد ما في هذه الغفلة فطوى **أولته**  
 فأنشأت على الدماغ كله كانت الأقد عاربه للنفس  
 والحس والحركة كالذي يعرض في الصدر والشكسته

وبما أنه قد نرى من جعل عقله في ما قبله من الأرواح  
 التي هي في الدماغ فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 النفس التي هي في العقل فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 والدون في النفس وعقل النفس وبما أنه قد نرى من جعل  
 وهو الذي يسمى اليونانيون فطوى شيئا. والروح  
 التي في النفس الأوسط فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 والروح التي في النفس الأوسط فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 فقد جعلها في الجوارح فأنشأت الأرواح في قدر لا يسار حار  
 أجدها في أفعال الجوارح فأنشأت الأرواح في قدر لا يسار حار  
 بعد ما أنشأت الأرواح في الجوارح فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 والنفس ما لا حوال له العقل في ما في الأرواح الجوارح  
 وينسب إليه أفعال الدماغ فعمله أفعالاً لا عقله. أما  
 والروح وبما أنه قد نرى من جعل عقله في ما قبله من الأرواح  
 الحس والجوارح **أولته**

**الفصل في الأفعال**

للعضايل والبرذائل و— وواحده ما لعبا  
 كفقر لا لا لا خصله — وانها هي روحه  
 والعضايل والبرذائل تضادات فالعسر ارفع منه للعسر اذ  
 وهي واحده ما لعبا لا تختلف ذاتها فهي روحه  
 وايضا لا يحرك الجوهر جوهر والعسر يحركه الجسم  
 والجمد جوهر والعسر ان جوهر وايضا فان  
 العسر جوهر الحيوان لا كـ كـ حيوان نفس وجسمه  
 والحيوان جوهر وجروا الجوهر جوهر والعسر روحه  
 واه قد بينا ان العسر جوهر فلنيسر ان النفس لا جسم

وهو — ولا لا لا جسم  
 ثبانه محتوته فكيف ان العسر يحركه جسمه هي لا  
 جسم وكيف ان العسر كفضايل والبرذائل والعضايل والبرذائل  
 عسر محسوسه فاذا العسر لا جسم وايضا لا كل  
 جسم لا يخلو ارفع من الجواهر ما خالها وما بعضها  
 لا لا لا لها ولا بعضها ما النفس

واما النفس — ولا لا لا نفس  
 على حقيقتها صفة بعد اصحابها والاولا على ذلك  
 اختلاف جهاته انما تسمى على اطلاقها واسطاطيك وجوهر  
 وكثير منها وهي كذلك من بعد انما تسمى على اطلاقها  
 حكيمها الا لا لا واسطاطيك وشيهاها وذلك  
 ونحن في ذلك العنق منها ونسعى ذلك لا لا لا لا  
 فنور العسر وان ذلك ما خلقه من هذه الموضع ومخرات  
 ليس به كمنه الذي هو افضل من الروح والنفس

ولا لا لا لا نفس  
 حكيم النفس ان لا العسر جوهر ليس يحركه ذلك  
 ولا لا لا لا نفس حكيم النفس ان لا العسر كـ الجسم  
 طبيعي التي و— وحدها عسر الا لا لا لا لا لا  
 فالتسوية ما هو هذا العسر لتسوية ولا لا لا لا لا  
 الا لا لا لا لا العسر جوهر وهو كـ لا لا لا لا لا  
 وهو واحد لا العسر لا لا لا لا لا لا لا لا لا

واما ان يكون

منها او غير منهما فلا كانت النفس جسيما فهي اما متحدة  
واما غير متحدة فلا يمكن ان يكون النفس غير متحدة  
ان كانت جسيما لانها مع محال وذلك ان النفس كجور  
نفس وان قلنا انها حيوان او بنفسه وجع القول علينا  
في نفس النفس جسيم هي او لا جسيم فمرداء ذلك اما  
لا يها به فاقول لتنت النفس جسيما

واما ان كان

فلنت خلوها ذلك جسيم من ان يكون اما روحا لطيفة بلست  
في البدن كله واما ان كان فان كانت كذلك فلا خلوها لان النار  
والدو ح من ان يكون لهما نوع خاص وفوقه خاصه  
وذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاص وفوقه خاصه لكان في  
كل نار روح او لا روح نفس وان كان لهما نوع خاص فذلك  
النوع هو النفس واما ان كانت النفس جسيما  
نار اطار كل نار فمنا فلا خلوها

بسطا واما مركب

جسيما ببسطا فهي لا محالة نار واما الايض او الهوا وان  
كانت النفس كذلك الا ان كان محو او غير لا قوة ولا نوع  
خاص بها وقوة ما مثل قوة في جسيمة فان كل ما هو من  
جسيمة نفس فان كانت النفس نار اطار كل نار فمنا  
وان كانت هوا اطار هوا نفسا وذلك في باقي الاركان  
فان كل ذلك فكل جسيم جوي ذلك الاستطاع فهو متشبه  
اخرى انه ذو نفس فان كان هوا هو النفس جسيما الذي  
والهوى والنوا والنفق المفعول حيوانا وان كانت  
النفس جسيما لانها المملوءه حيوانا وهذا من قول  
شعبي فمنا وان كانت النفس جسيما مركبا فان ذلك نفس  
فان النفس لا جسيم وان قد قيل ان النفس جوي كثير جسيم  
لنفس الاركان على ان الجهات غير ذلك

والا ان كان  
لا يخرج من جهته كما يخرج

التي تحرك من غير ان تحرك محركه وذلك على اربع جهات

اما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

واما ان تحرك من غير ان تحرك محركه فذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

وذلك على اربع جهات

الافعال الصانع

والصانع والكمال الثاني في الاستار هو معالجته ما يعلم

من العلم والصانع. وهذا هو الكمال الطب معالار

له كمالا اوليا معال الطب فادخل على بهاء علمه ونزل به

كما انما لا يفتن والهم كمال الاول لا انما يروا طار الاخر

له وفيه فيه فان العنصر الحسنة. وعلمه وشرح

وكماله فهو نوع. وكما انما العنصر نوع. وكما الجسم

والاختار وضمه فان فيها ما نوعه فيه طبعي الجوار والناز

والناز والهمو وكما له حركة فانه وفيه وسهام

كانت له نوع والصانع كالبار والتدريج. فالعصر

نوع الجسم طبعي لا الجسم ليس من افعال الصانع. وبدخله

النوع الطبعي النوع العار بالصانع لان النوع الطبعي جسم

والنوع الصانع يتحرك

والفقر هو لا ينف

الضيق صفار فيه تنشط ومنه تركب والتمسكه بالدار

والهمو والدار. والتركيب من الجوار والتمسكه من الجسم

طراية ماله عنصر هو حي. وطراية مستعمل ولا يمد من

عند اعلمه بدل ما يحتاج اليه ويعين على تنويع. والعنصر يحتاج

الى ضرورة من الامتداد. فهذا ما يحتاج اليه ليوثره الجسم

المعتمد. ولحيويه ونفقه. كما يفوت في الحيوان. والساو

والفصل في التناوب. ومنها ما حازه العنصر له لحيويه

وتجمله الى كونه في المصلحة لحيويه. والجملة الذي في

تحت في شواذ التناوب في التناوب. ومنها ما حازه

لقد اله ليعتد وقضوله كما معالج الحيوان. ومخرج الصمغ

شواذ. فبكثر له في الحيوان كثره. كما له وكثره فعلة

انه لما كان جسيما كانت له اعضاء الجوار وفي القلب

الداخ. وما ينصل منهما. ولما كان حساسا كان له

نصب وجوارش. ولما كان يميز كان له تميز طار. ولما

عند وعقل. واذا كان هذا هكذا وعقله لم يزل العنصر

مالا الى الجسم الى. وهذا احد ما يعين على كل نفس

والجسم الى. وهذا احد ما يعين على كل نفس

والجسم الى. وهذا احد ما يعين على كل نفس







المرئيه والطبع  
 على ما في الروح التي في القلب  
 المحتوف الذي بعد صافيه الفكر والبريه بفضل ما الله  
 من اللطف والدفه على الروح التي في معدن الدماغ  
 من الروح التي في موجز الدماغ صاربه الفكر والحفظ لما  
 يحتاج فيه من فضل الدقه واللطف اذ كانت تحتاج الى  
 دكر اشياء قد مضت وتعد عكدها بها وهذا كاف  
 فيما سأل عنه من العمل بين النفس والروح ارسا الله

من كتاب  
 الروح والفرح بحمد الله ومسنه  
 وورع من رحمه في صفر سنة سبع واربعين وثمانمائة

## رسالة في النفس وبقائها و معادها

ابن سينا

Ahmed III, 3447, Varak 222 - 223.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله اهل كل حمد لن يكون الا له و رغبه لن يكون الا اليه و توكل ولن يكون الا عليه وثقه لن يكون الا به و صلواته على خيرته من الخلق محمد و آله و بعد . فهذه رسالة عملتها باسم بعض الخلق من الاخوان مشتملة على مخ ما يؤدي اليه البراهين من حال النفس الناطقة الانسانية و لباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمر بقائها و امر انتقض المزاج و فسد البدن و اطلاق على النشأة الثانية والحالة المؤدية اليها في العاقبة بأوجز قول و اشد اختصار و ما توفيقى الا بالله تعالى . و يلزمنى قبل الاندفاع في الغرض المقدم ان اصدر قبله بجملة من علم القوى النفسانية و افعالها فان يتحققها معين على تحقق ما ينساق اليه الكلام من الغاية القصوى فلذلك ينقسم هذه الرسالة الى فصول يو، أ. في تعريف حد النفس على سبيل الاختصار، ب. في تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار، ج. في الدلالة على ما يختلف به افعال القوى المدركة من النفس، د. في الدلالة على ان كل ما كان من القوى مدركا للصور و هي جزئية فليس يمكن ان يدركها الا بآلة، هـ. في الدلالة على ان ما كان من القوى مدركا للصور. و هي كلية فليس يمكن ادراكها بآلة جسمية ولا يكون تلك القوى قائمة بجسم، و. في بيان ان النفس كيف ومتى يستعين بالبدن و كيف يستغنى عن البدن بل نصيرها لبدن. ز. في تأكيد صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن و الاستشهاد ليفردها بقوام الذات ليفردها بالفعل من غير مشاركة شئ من الآلات و الاشارة الى كيفية العلاقة بأن النفس والبدن ان كانت غير منطبعة فيه ولا قائمة بوجوده. ح. في الدلالة على

ان النفس حادثة مع حدوث البدن . ط . في الدلالة على ان النفس لا يموت بموت البدن . ي . في الدلالة على النفس لا يتعلق بعد موت البدن ببدن آخر . ما . في انه كيف لا يجب ان يعتقد ان جميع القوى في الانسان لنفس واحدة على ما يراه ارسطوطاليس وكيف يتصور ذلك حتى لا يعرض الشك والشبهة التي تذكر . يب . في ان العقل النظري بالقوة كيف يخرج الى الفعل و اى شئ يخرج منه اليه وما ذلك الشئ وما محله من مراتب الموجودات . يج . في ان النفس كيف يحصل لها النبوات في حال اليقظة و الاحلام الصادقة في حال النوم ولاى قوة و عن اى مبدء من المبادئ العالية . يد . في الرتبة القصوى التي قد تبلغها النفس الانسانية في الدنيا من الشرف والمراتب التي بعدها المعدودة كلها من جملة النفس . يه . في الدلالة على الحال بعد مفارقة النفس البدن وتقدير اصناف السعادة والشقاوة لاصناف الانفس . يو . في خاتمة الفصول والدلالة على محل هذه الرسالة .

الفصل الاول . — فقول ان القوى الفعالة في الاجسام بذاتها ينتهى بها القسمة الى اقسام اربعة وذلك لانها تنقسم بالقسمة الاولى الى قوة تفعل فعلها في الجسم بقصد واختيار وقوة تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير لا بقصد واختيار والقوة التي تفعل فعلها في الجسم بقصد واختيار وينقسم قسمة ذاتية اولية الى قسمين فانها اما ان تكون متكررة القصد والاختيار فيكون فعلها في الجسم متكرر الجهة و المأخذ مختلفا اما بحسب تخالف العدم و الملكة التحريك والتسكين واما بحسب تخالف الاضداد كالتحريك من اسفل الى فوق والتحريك من فوق الى اسفل واما ان يكون وحدانية القصد والاختيار فيتبع ذلك والقوة ان يكون فعلها وحدانى الجهة و المأخذ والقوة التي تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير من غير معرفة و ارادة فهي ايضا تنقسم قسمين اما ان يكون وحدانية جهة الفعل كالقوة الفاعلة لحركة النار الى فوق او تكون متكررة الفعل كالقوة الفاعلة لامتداد اعضاء الحيوان واجزاء النبات في الجهات المختلفة والحركة للغذاء المتشابهة فيه الى اطراف متقابلة جملة ذلك

اربعة و كل واحدة من هذه القوى جنس يعم انواعاً كثيرة ولكن لكل واحد منها في طبقته اسم يخصه فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلاً احدى الجهة مخصوصة باسم الطبيعة والقوة الفاعلة بالتسخير فعلاً متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عنها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحيوانية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار للاحدى الجهة والنسبة مخصوصة باسم النفس الملكية وقد وجدنا هذه القوى الثلاثة يشترك في اسم النفس ولكن الثلاثة لا يعمها حد واحد للنفس البتة ولا بجهة من الجهات وان تعسف متعسف في التماس الحيلة لذلك لم يمكنه ذلك واذا اغتر بمصادقتها يكون قد وقع في استعمال اسم مشترك على انه متواطىء ولا يشعر وذلك لانا اذا اعطينا الثلاثة اسم النفس لانها قوة تفعل فعلاً ما فقط لزم من ذلك لان يكون كل قوة نفساً وان يكون للقوة والنفس اسمين مترادفين وهذا غير فاعلية تواطؤ اصحاب الصناعة بل واصحاب اللغة وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعلاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعلاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والنباتية وانقلبت عند النفس الملكية وان زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد مفهوماً تخصصاً فلم يكن اثنين من القوى الثلاثة البتة بل انفرد بواحد فيجب ان يكون هذا معتقداً ومتصوراً انه ان استعمل لفظ النفس على معنى تم النفس الحيوانية والنباتية فالنفس مقول عليها وعلى الملكية باشتراك الجسم وان استعملت على معنى تم النفس النباتية بالاشتراك الاسم ولا يغير الانسان بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في عروضها واطوالها حتى يظن انها افعال متكررة من شئ في شئ واحد بل لكل واحد من تلك الافاعيل في نفسها وحدانية لا يتغير ولكل واحد منها موضوع اجزاء بعضها بالذات وبعضها بالعرض ثم لما كانت القوى انما تحدث افعالها وكانت الافاعيل الظاهرة للنفس اما في اجسامها واما باجسامها لم يكن بد من وقوع الاجسام

في حدودها والشيء الواحد يقال له صورة ويقال له قوة ويقال له كمال بالإضافة الى معانٍ مختلفة ويقال له قوة بالقياس الى الفعل الصادر عنه و الانفعال المتفرد به ويقال له صورة بالقياس الى المادة لصيرورة المادة به قائمة بالفعل ذاتاً بسيطة ويقال له كمال بالقياس الى النوع والجنس لصيرورة جنس به قائماً بالفعل نوعاً مركباً و فرق بين المادة وبين الجنس و فرق ايضاً بين البسيط والمركب فالنفس قوة بالقياس الى فعلها و صورة بالقياس الى المادة الممازجة اذا كانت نفساً منطبعةً في المادة و كمال بالقياس الى النوع الحيواني او الانساني ودلالة الكمال بالمفهوم الخاص بالكمال اتم من دلالة اللفظين الآخرين على مفهومهما يعنى الصورة القوة و ايضاً مفهوم الكمال اعم من مفهوم الصورة اما انه اتم . فلان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الشيء وهو النوع لا الى الشيء الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة فان طبيعة الانسان اولى في هذا الامر من مادة الانسان فان مادة الانسان هى بالقوة انسان و جزء من طبيعة الانسان والانسان هو بالفعل انسان والنسبة الى الانسان اتم دلالة من النسبة الى مادة الانسان على أن الدلالة على المادة مضمونه في الدلالة على الانسان من غير عكس والكمال هناك الدلالة على انه صورة للمادة كما انه كمال للنوع واما انه اعم فلان من الكمالات ما ليست كمالات بحسب المصورة للمادة فان الرمانى كمال للسفينة التى به يصير السفينة فان يشبه ان لا يكون السفينة تامة النوع او يحصر جميع الاسباب التى بها تم فعلها و ايضاً الملك كمال المدينة وعلى ذلك الشرط له ولان انما يعنى بالمدينة ما اجتمع على الهيئة الصالحة للعرض الواقع في الشركة بوجود جميع اجزائها و اولها الملك وان سميننا كل اجتماع في المساكن مدينة فباشتراك الاسم كما انك تسمى باليد والرأس ما كان بحيث يصدر عنه فعله أخص به و يؤدى الى الغرض الذى هو لاجله واما المقطوعة والشلاء فانا انما نسميتها يدا باشتراك الاسم وكذلك الميت نسميه انسانا باشتراك الاسم فنيين اذن ان المفهوم من الكمال هو الشيء الذى بوجوده يتم من طبيعة كل جنس نوعاً اعم من مفهوم الصورة وهو ايضاً اعم من مفهوم القوة الفعالة في ذلك الجسم فانه

ليس كل ما يكمل به نوع ما فهذا شأنه بل ربما كان كالأفعال أو غير فاعل مثل القوى التي في الحيوان مما يدرك ويحرك شيئاً واما انه اتم من المفهوم عن القوة فان لاشك فيه فقول الآن ان يجب ان يؤخذ البدن في حد النفس وان يجعل الشيء المأخوذ في حدها كالجنس كلاً واما انه يجب ان يؤخذ البدن في حد النفس فلان هذا الجوهر الذي يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز فيه او في نوع منه ان يتبرا عن البدن ويفارقه فيكون حينئذٍ المواصلة التي بينه وبين البدن منقطعة زائلة والشيء الغير الذاتي لا يؤخذ في حد فانا لسنا نسميه نفساً ويدل به على جوهره مطلقاً بل نسميه نفساً ونحن نأخذ جوهره مع نسبة ما وقد يكون للشيء في نفسه وجوهره اسم يخصه وله اسم آخر من جهة ما هو مضاف مثل الصديق والمتمكن والمنفعل وغير ذلك وقد يكون لا اسم له من جهة جوهره ولكن لجوهره من جهة القياس الى شيء عرض له القياس اليه اسم مثل الرأس واليد والجناح والسكان فاذا اردنا ان نعطيها حدودها من جهة الاسماء التي تباين مضافة اخذاً تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها. وان لم يكن ذاتية لها في جواهرها او كانت ذاتية لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود وان كان جوهر كل واحد منها في ذاته قد يجوز ان ينفصل عنه تلك العلاقة ويكون حده الذي نخصه شيء آخر والنفس قائماً نسميها نفساً من جهة وجودها فعالة في جسم من الاجسام فعلاً من الافعال فاما بحسب جوهره الذي نخصه والذي يفارق به فلا نسميه نفساً الاً باشتراك الاسم والمجاز ولا شبه ان يكون اسم الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس ولهذا سمت الاوائل ما كان من المبادئ الغير الجسمانية محركاً لفلان ما على انه يحاول التحريك بذاته كالعلة الفاعلية نفساً وسموا الحركات المبينة للحركة وانما يحرك بالمعشوق والعلة التمامية عقلاً وجمعوا عدة الحركات المفارقة وسموها باسم عقل الكل و عدة الحركات الواصلة المحاولة للتحريك جملة وسموها نفس الكل كان الكل هي بين السموات فان الاربعة الاسطقسات وما فيها فهي جزء من الكل لا يعتد به لقلته فلذلك كانوا يقولون ان الكل حي كحي واحد وله نفس عاقلة ولنفسه العاقلة شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون

الى المقدار النافذ المايت من الكل حتى يمتنعوا لاجله عن اطلاق القول بان الكل حتى فعمى في ابداننا من المايت ما نسبة الى ابداننا يعتدبها ومع ذلك فقد منه اولا للتحريك مبتريا عنه اصلا وباسم العقل كان مبترى الذات عن الحركة والعلاقة مع الموضوع اصلا فلذلك يجب ان يقال في الانفس الجزئية ان بطلوا القول بان كل القدر حتى ولكنهم كما خصوا باسم النفس في الكل ما كان اسم النفس يقع عليها باعتبار نسبة لها الجسم فاذا كان هذا هكذا فيجب ان يوضع البدن في الحد النفس ويجب ان يوضع الجنس الكمال دون الصورة والقوة وذلك لانه ليس كل ما هو نفس فهى صورة للبدن وان النفس الناطقة سيظهر من حالها اما قوامها ليس بان ينطبع في مادة البدن فاذا قيل لها صورة فذلك باشتراك الاسم وايضا فان النفس يقال لها وهى نفس في بدن . قوة بالقياس الى التحريك وبالقياس الى الادراك فاذا قيل لها قوة بالقياس الى التحريك كانت بمعنى القوة الفاعلة وبالقياس الى الادراك كانت لالهذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية فيكون وقوع اسم القوة عليها من الجهتين بالاشتراك فان اقتصر على كونها قوة باحد المعنيين كان ما وضع جنسا لها مقولا عليها من حد واحدة من جهات وجودها وهى نفس في البدن وقد تبين في طويقا ان الجنس يجب ان يحمل مطلقا على الشئ من كل جهاته لا من جهة واحدة وخصوصاً على رأى من يرى ان النفس ليست ذاتاً واحدة بل انفسا فيكون القوة المدركة عنده نفساً وليست قوة بمعنى الفاعلية والمجرد ونفسا وليست قوة بمعنى المنفعلة فيجب اذن ان يوضع الكمال كالجنس للنفس ويقول انه كمال للجسم يأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيهة بالقوة فتعمل فيه باستمداد اجسام أخر تشبه به من الخليق والتمريج ما يصير شديها به بالفعل والنفس الحيوانية بالقسمة الاولى محرركة و مدركة على قسمين اما محرركة بانها باعثة و اما محرركة بانها فاعلة . والمحرركة على انها باعثة هى القوة الزروعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارتسم فى التخيّل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التى نذكرها الى التحريك ولها شعبتان . شعبة يسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة



وشعبة وتسمى قوة غضبية وهى قوة تنبث على تحريك تدفع به الشئ للتخيل ضاراً او مفسدا طلبا للغلبة والانتقام واما القوة المحركة على انها فاعلة فهى قوة تنبث فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتخذب الاوتار و الرباطات المتصلة بالاعصاب الى نحو جهة المبدء او ترجيها فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتتقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج منها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمسة والثمانية فمنها البصر وهى قوة مرتبة فى العصب المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون فى الاجسام المشفة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقلمه و منها السمع وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ومقاوم له انضغاطاً يعنف يحدث منه صوت فيتأدى متموجا الى الهواء المحصور الراكذ فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته ويماس امواج تلك الحركة تلك العصبه ومنها الشم وهى قوة مرتبة لكن الكمال للجسم قد يكون مبدء و قد يكون بعد المبدء فان الاحساس والتحريك ايضا كمال النوع الحيوانى واما النفس فهى مبدء لهذا و لذلك نقول ان النفس كمال اول للجسم ولان الكمالات الاولى للاجسام الطبيعية يختلف بحسب الاجسام الطبيعية وبحسب تنوعات الاجسام الطبيعية ثم النفس التى نحن فى تحديد ها وهى الارضية هى كمال النوع من الاجسام الطبيعية متفقيين ما يصدر عنه من الفعل الذى صدر عنه بالآلات فيه فيكون النفس كالآلة اولاً لجسم طبيعى آلى او لجسم اى حيوة بالقوة اى من شأنه ان يحى بالنشوة يبقى بالغذاء وانما حى باحساس ويحركه كما فى قوته وهذا هو حد النفس .

الفصل الثانى : القوى النفسانية تنقسم بالقسمه الاولى اقساماً جنسه ثلثة احدها النفس النباتية وهى الكمال الاولى لجسم طبيعى آلى من جملة ما يتولد ويربو ويقتذى والغذاء جسم من شأنه انه يشبه بطبيعة الجسم الذى قيل انه غذاءه ويزيد فيه مقدار ما ينحل او اكثر او اقل والثانى النفس الحيوانية وهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما هو يدرك الجزويات ويحرك بالارادة

والثالث النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل  
 الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى وبلاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الامور  
 الكلية وللنفس النباتية ثلاثة قوى . القوة الغاذية وهى قوة تحيل جسماً آخر  
 الى مشاكلة الجسم الذى هو فيه فتلقه بدل ما يتحلل عنه والقوة النمى وهى قوة  
 يزيد فى الجسم الذى هو فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى اقطاره طولاً و  
 عرضاً وعمقاً وويلغ به كمال كاله فى النشو والقوة المولدة وهى القوة التى فى  
 زايدتى مقدم الدماغ الشبهيّتين مجتمعتى التدى يدرك ما يؤدى اليه الهواء المستشق  
 من الريححة المخالط لها البهار او المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رايحة ومنها  
 الذوق وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة  
 من الاجرام المماسه له المخالطة لارطوبة الغدبه التى فيها فتحللها ومنها اللمس وهى  
 قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره  
 فى المزاج والهيئة وتشبه ان تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لقوى اربعة  
 منية معاً فى الجلد كله واحدها حاكه فى المضاد الذى بين الحار والبارد والثانية  
 حاكه فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة حاكه فى التضاد بين الصلب و  
 اللين والرابعة حاكه فى التضاد بين الخش والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة  
 بوهم ماخذها فى الذات واما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور  
 المحسوسات و بعضها قوى تدرك معانى المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل  
 معاً ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك ادراكاً اولياً وما يدرك ادراكاً ثانياً  
 والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هو الشئ الذى تدركه  
 النفس الناطقة و الحس الظاهر معاً لكن الحس يدركه اولاً ويؤديه الى النفس  
 مثلاً ادراك الشاة لصورة الذئب اعنى شكله و هيئة ولونه وان نفس الشاة الباطنة  
 تدركها وتذكرها اولاً تحسها فاما المعنى هو الشئ الذى يدركه النفس من المحسوس  
 من غير ان يدركه الحس الظاهر اولاً مثل ادراك الشاة المعنى مضاد فى الذئب او  
 المعنى الموجب بحوفها اياه ومربها عنه من غير ان يكون الحس يدرك ذلك البتة  
 والذى يدرك من الذئب اولاً الحس ثم القوى الباطنة فهى الصورة والذى يدركه

القوة الباطنة دون الحس فهو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك  
لا مع الفعل لا من افعال بعض القوى الباطنة ان تتركب بعض الصورة و المعانى  
المدركة مع بعض وتفصل عن بعض فيكون ادراك و فعل ايضا فيها ادراك وما  
الادراك الاول والادراك الثانى ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة  
على نحوها من المحصول قد وقع الشئ عن نفسه و الادراك الثانى هو ان يكون  
حصولها من جهة شئ آخر ادى اليها فن القوى المدركة الباطنة الحيوانية  
قوة بنطاسيا وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ  
تقبل بذاتها جميع الصور المتطلعة في الحواس الحس المتأدية اليها ثم الخيال والصورة  
وهى قوة مرتبة ايضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ بحفظ ما قبله الحس  
المشترك من الحواس الجزئية الخمسة وتبقى فيها بعد محس المحسوسات واعلم ان  
القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قوة قبول النفس  
وليس له قوة حفظه ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية و  
مفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهى قوة مرتبة في التجويف الاوسط من  
الدماغ عند الدودة من شأنها ان تتركب بعض ما فى الخيال مع بعض ويفصل بعضه  
عن بعض بحسب الاختيار ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف  
الاوسط من الدماغ يدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية  
كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة  
الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة  
الوهمية من المعانى الغير المحسوسات فى المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة  
الى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك  
القوة الى المعانى كنسبة هذه القوة الى الصورة المحسوسة فهذه هى قوى  
النفس الحيوانية واما النفس الناطقة الانسانية فتقسم قواها ايضا الى قوة  
عاقلة وقوة عاملة وكل واحد من النفوس تسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاقلة  
قوة هى مبداء الحركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية على متضى

(مقتضى) المدحه <sup>1</sup> يخصصها اصطلاح ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية الزووعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة. والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها وقياسها الى القوة الحيوانية الزووعية ان تحدث فيها لها هيئات ينحصر الانسان بتهيأتها لسرعة <sup>2</sup> فعل وافعال مثل الحجل والحياء والضحك والبكاء واما اشبه ذلك وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو ان يستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفسادة واستنباطات الصناعات الانسانية وقياسها الى نفسها ان فيما بينها وبين العقل النظرى متولد الآراء الذائقة المشهورة مثل ان الكذب قبح والظلم قبح وما اشبه ذلك. من المقدمات المحدودة الانفصال <sup>3</sup> عن العقلية المخضعة بكتب المنطق وهذه القوة هي التي تجب ان تتسلط على ساير قوى البدن على حسب ما يوجبه احكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا يتفعل عنها بل يتفعل هي عنها ويكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادته مستفادة من الامور الطبيعية هي التي تسمى اخلاقاً رزيلة بل تجب ان تكون غير منفصلة البتة وغير منقاداة بل متسلطة فتكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية ولهذا هيئة انفعالية فيكون شئ واحد يحدث منه خلق في هذا او حق في ذلك وان كانت هي المعلومة يكون لها هيئة انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة او يكون الخلق واحدا وله نسبتان وانما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوة لان النفس الانسانية كما تظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنتين و جنبه هي تحته و جنبه هي فوقه وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينها وبين تلك القوة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبية التي دونها وهو البدن وسياسة واما القوة النظرية فهي القوة التي لها بالقياس الى الجنبية التي فوقها ليتفعل ويستند منها ويقبل

<sup>1</sup> ولها اعتبار بالقياس الى نفسها ، <sup>2</sup> الزووعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة <sup>3</sup> الانفصال .

عنها فكان للنفس وجهين وجه الى البدن و يجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن و وجه الى المبادئ العالية و يجب ان يكون هذا الوجه دايماً القبول عما هناك والتأثر منه هذا واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذلك وان لم يكن فانها تصيرها مجردة بتجريدتها اياها حتى لا تبقى فيها من علايق المادة شئٌ او سنوضح هذا بعد وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصورة نسب وذلك لان الشئ الذي من شأنه ان يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل والقوة يقال على ثلاثة معانٍ بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شئٌ ولا ايضا حصل بانه يخرج وهذا كقوة الفعل على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشئ الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي يرعرع و غرق القلم والدوات و بسايط الحروف على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضا كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى يسمى قوة مطلقة و هيولانية والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما سميت القوة الثانية الملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها و حينئذ يسمى عقلاً هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع واما سميت هيولانيا تشبيهاً بالهوى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الاولى التي تتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية اعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي تقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها ان كان يجوز له ان

يعبر عن التصديق بها وقتا اليه مثل اعتيادنا بأن الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساو لشيء واحد متساوية فمادام يحصل شبه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا بالملكية ويجوز ان يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى لان الاولى بعد ليس لها ان يعقل شيئاً بالفعل واما هذا فانه تعقل اذا احدث تفتش بالفعل وتارة يكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو ان يكون قد حصل فيها ايضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولى الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عندها محزونة فتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ويسمى عقلا بالفعل لانه فعل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده تارة<sup>1</sup> نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان يكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً<sup>2</sup> لانه سنيضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل كانما هو بالفعل فانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال انطبع منه بالفعل ويتنوع من الصور يكون مستفادا من خارج فهذه ايضا وكتب القوى الى يسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد تم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك يكون القوة الانسانية شبيهة بالمبادئ الاولى للوجود كله فاعتبر الان وانظر هذه القوى كيف يروس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل فهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكية ثم العقل بالعمل يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما سنيضح بعد لاجل تكميل العقل النظرى وتركبة والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التى بعده هى القوة التى تخفف ما اداه الوهم والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية ثم الخيلة تخدمها قوتان مختلفتان المأخذين فالقوة الزوجية تخدمها بالاسمار لانها تبعها على التحريك

<sup>1</sup> يكون <sup>2</sup> وانما يسمى عقلاً مستفاداً

والقوة الحيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها ثم هذان رئيسان لطاقتين اما القوة الحيالية فتخدمها بنطاسيا و بنطاسياً يخدمها الحواس الخمسة واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب يخدمها القوة المحركة في الفضل فهنا نفى القوى الحيوانية ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية واولها ورأسها المولدة ثم المرتبة ثم المولدة ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية الاربعة تخدم هذه وهى الهاضمة وتخدمها من جهة الماسكة<sup>1</sup> ومن جهة الدافعة والجاذبة ويخدم من جميعها الكيفيات الاربعة ولكن الحرارة يخدمها البرودة ويخدم كلتها اليوسة والرطوبة وهناك آخر درجات القوى .

الفصل الثالث :<sup>2</sup> نسبة ان يكون كل ادراك انما هو احد صورة المدرك فان كان المبادى فهو احد صورته مجردة عن المادة تجريدا (تاماً) لان الاصناف من التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال و امور ليست هى بذاتها من جملة ما هى تلك الصور فتارة يكون الزرع نزعا مع تلك العلايق كلتها او بعضها وتارة يكون الزرع<sup>3</sup> نزعا مع تلك العلايق نزعاً كاملاً بان مجردة عن المادة وعن اللواحق التى من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة يشتركة فيها اشخاص النوع كله بالسوية وهى يتحدثها شئ واحد وقد عرض لها ان وجدت فى هذا الشخص وذلك الشخص فتكثر وليس من لها ذلك طبيعتها<sup>4</sup> الانسانية ولو كانت لطبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كان لهو<sup>5</sup> فاذن احدى العوارض التى تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام وتعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهى انها اذا كانت فى مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والايين والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو

<sup>1</sup> وهى جهة الجاذبة ويخدمها جميعا الدافعة<sup>2</sup> و اختلاف الماعيل القوى المدركة من النفس<sup>3</sup> النوع<sup>4</sup> وذلك من جهة .

كانت لاجل الانسانية هى على هذا الحد<sup>1</sup> او حد<sup>2</sup> آخر<sup>1</sup> وجهة اخرى من الكم والكيف والايين والوضع لكان كل واحد من الناس يجب ان يشتركوا فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة لان يلحقها شئ من هذه اللواحق فهذه اللواحق غريبة عارضة لها من جهة المادة ضرورة لان المادة التى يفارقها قد يكون لحقها هذه اللواحق<sup>2</sup> وقع وقوع نسبة بينها وبين المادة فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاصل وذلك لانه ينزع الصورة من المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يثبت تلك الصورة ان غابت المادة فكان لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا فى ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة زما؟ اشد وكذلك يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة يكون ماهية الوجود فى الخيال الا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم تجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة فى الخيال على حسب الصور المحسوسة على يقدزما ويكشف ما وضع ما وليس يمكن فى الخيال البتة ان يتخيل صورة من كمال يمكن ان يشترك به جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلون ليسوا على نحوما تخيل الخيال ذلك الانسان وانا الوهم فانه قد فعل قليلا عن هذه المرتبة فى التجريد لانه ينال المعانى التى ليست هى فى ذواتها بمادية وان عرض لها ان يكون فى مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا المواد جسمانية واما الحيز والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهى امور فى انفسها غير مادية وقد عرض لها ان يكون فى مادة والدليل على ان هذه

<sup>1</sup> من الكم والكيف والايين والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا لاخر فى تلك المواد ولو كان لاجل الانسانية على حد آخر. <sup>2</sup> فالجنس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق.



الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادة لما كانت تعقل خيرا وشرا وموافق ومخالف الا عارضية بالجسم وقد يعقل فبين ان هذه امور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يتال ويدرك امثال هذه الامور واذا هو يدرك امورا غير مادية و يأخذها شئ بلا مادة فهذا النوع اذا اشتد استقصاء واقرب الى البساطة في النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا مجرد هذه الصورة عن لواحق<sup>1</sup> لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة بالقياس اليها او بمشاركة الخيال فيها وانا القوة التي تكون الصور المستتبعة فيها اما صور موجودات ليست بمادية<sup>2</sup> البتة ولكن قد يعرض لها ان يكون مادية وصور موجودات مادية ولكن مبراة عن علايق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان يأخذها احدا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فنزعها عن المادة و عن لواحق المادة معها يأخذها اخذا مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين فيأخذ الكثير طبيعة واحدة ويقدره من كل كم وكيف واين ووضع مادي ثم تجرده عن ذلك بما صلح ان يقال على الجميع فهذا يفرق ادراك الحاكم الحس و ادراك الحاكم الخيال و ادراك الحاكم الوحي و ادراك الحاكم العقل والى هذا المعنى كما نسوق الكلام في هذا الفصل .

الفصل الرابع<sup>3</sup> : فنقول ان المدرك من الصور الجزئية كما يدركه الحواس الظاهرية على هيئته غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علايق المادة والامر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما يدرك ما دامت المواد حاضرة وموجودة فالجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عنده جسم وليس يكون حاضرا عندنا ما لبس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور<sup>4</sup> فان الشئ الذي ليس<sup>5</sup> في مكان لا يكون للشئ

<sup>1</sup> المادة <sup>2</sup> ولا تعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات ليس بمادية <sup>3</sup> في الدلالة على كل ما كان منه القوى مدركا لحس يدركها الا بالة <sup>4</sup> والغنية <sup>5</sup> يكون .

المكافئ اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع و قرب و بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الا ان يكون المحضور جسماً او في جسم واما المدركة للصورة الجزئية على تجريد تام من المادة و عدم تجريد البتة من العلايق كالخيال فهو لا تخيل الا ان يرسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم ولنعرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه و وضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول عند تلك الاجزاء والجهات من اعضاء تجب ان ترسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاؤه في اجزاء ولننقل صورة ذلك الى صورة مربع ا ب ح د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الروايات بالعدد وليكن متصلاً بزوايتي ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد جهة معينة لكنهما متشابهما الصورة و يرسم من الجملة صورة شكل

ه ا ب ط

جزئية واحدة بالعدد في الخيال فنقول ان مربع ا ه ر و ح ي

ر ح و

وقع غدا بالعدد لمربع ب ح ط ي و وقع في الخيال منه لجانب اليمين و متميزاً عنه بالوضع في الخيال فلا يخلو امّا ان يكون لصورة المربعة او يكون لعارض خاص له في المربعة غير صورته او يكون للمادة التي هي تنطبع فيها ولا تجوز ان تكون مغايرة له من جهة الصورة المربعة وذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين<sup>1</sup> ان تكون وتجب لعارض خاص نخصه اما اولاً فانا لا نحتاج في تخيله الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس في ذلك و اما ثانياً فان ذلك العارض اما ان يكون شيئاً في نفسه لذاته او يكون شيئاً له بالقياس الى ماهو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل مزروع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئاً له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئاً له بالقياس<sup>2</sup> في المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازماً او

<sup>1</sup> ولا يجوز<sup>2</sup> الى القوة الحاملة الى القوة القابلة .

زايلاً ولا يجوز ان يكون لازماً له بالذات الا وهو لازم لمشاركة في النوع فان  
المربعين وضعا متساويين في النوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس كذلك ايضا  
فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي  
هو مثله و محلها واحد غير متجزء و هو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زايلاً  
لانه يجب اذا زال ذلك الأمر ان يتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا  
لا لسبب شيء يعرّيه به بل يتخيله كذلك كيف كان و لهذا لا يجوز ان يقال ان  
فرض الفارض جعلت لهذه الحال كما ان يقال في مثله المعقول و ذلك لانه يبقى  
المسئلة بحالها فقال كيف امكن الفارض ان يفرض بهذه الحال فسمع عن الثاني  
وما الشيء الذي يعمل به حتى فرض هذه هكذا و ذلك كذلك و اما في الكلّي  
فهناك امر يعرّيه العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر و ذلك الحد الامر  
معقول كليّ يصح واما لهذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا  
لامر يستحق زيادة الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هذا الشرط يعرّيه به  
بل يتخيل لذلك فقط على انه في نفسه كذلك حتى ما يفرضه فتخيل هذا يميناً و  
ذلك يساراً لا بسبب شرط بذاك او بهذا و حد التيامن والتياسر تلحق هناك  
المربع وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلّي بالكلّي واما ههنا فلم يقع له  
ولا وضع محدود حتى لا يقع الحد ليس الفرض ههنا يجعل بذلك الوضع في الخيال  
بل وقوع ذلك الوضع في الخيال يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده  
حد البتة لان الحد الكلّي فكيف يلحق هو به الحد فقد بطل ان يكون هذا التمييز  
بسبب عارض لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول ولا يجوز ان يكون  
ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله و ذلك لانه كثيراً ما يتخيل<sup>1</sup>  
ولا يكون نسبة البتة الى ما ليس و ايضا فان وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم  
و للمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان يقع محلها غير منقسم وليس احد  
المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين دون الآخر الا ان يكون  
وقع هذا في نسبة الحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذن محل ذلك عنه

محل هذا ويكون القوة منتشرة لا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها فتكون جسمية والصورة مرتسمة في جسم فاذن ليس يصح ان يغتر في المربعات في الخيال لاقتزان المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقى ان يكون ذلك اما بسبب اقتزان الجزء القابلة<sup>1</sup> او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة وكيف كان فالحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها واما الآلة الجسمية فهي<sup>2</sup> ايها يعني فقد اتضح ان الادراك الخيال حد ايضا بجسم وما تبين ذلك اما تخيل الصورة الخيالية كصور الانسان مثلا اصغر واكبر ولا محالة انها مرتسم وهي اكبر ومرتسم وهي اصغر في شئ لا في مثل ذلك الشئ وبعبارة لانها ان ارتسمت في مثل ذلك الشئ فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الاخذ واما لنفس الصورتين وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة فكثير من الصورة الخيالية غير مأخوذة عن شئ البتة ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانها لما اتفقا في الحد والماهية واختلفا في الصغر والكبر فليس ذلك لنفسها فاذن ذلك بالقياس الا الشئ القابل لان الصورة تارة ترسم في جزء منه اكبر وتارة في جزء منه اصغر وايضا فانه ليس يمكن ان يتخيل السواد والبياض في شبح حالي واحد معا ويمكننا ذلك في جزئين منه ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع بل كان كل كلي الخياليين ترسمان في شئ غير منقسم لكان لا تفرق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن يتميزان في الوضع ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم ان الذي يدركه انما يدركه متعلقا بصور جزئية خيالية على ما اوضحنا قبل وقد يريد<sup>3</sup> هذا القول شرحا واستشهادا الا انا نؤثر الاختصار ما امكنا خصوصا فيما يجري مجرى الرسائل .

الفصل الخامس<sup>4</sup> : فقول ان الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدار من المقادير فاما ان يكون محل الصورة فيه طرف منه لا ينقسم او يكون انما

<sup>1</sup> من القوة<sup>2</sup> التي<sup>3</sup> ان يمكنا<sup>4</sup> الجوهر

يحل منه شيئاً منقسماً ولينحن اولاً انه هل يمكن ان يكون طرفاً غير منقسم  
 فاقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا يتميز لها في الوضع عن الخط  
 او المقدار الذي هو متصل به حتى يستقر فيه شيء من ذلك الخط بل كما ان النقطة  
 لا ينفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار لذلك انما يجوز ان يقال  
 بوجه ما انه محل فيه طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرف متعذر به بالعرض  
 وكما انه متعذر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة  
 منفردة قبل شيئاً من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة حينئذ ذات  
 جهتين جهة منها بل الخط وجهة منها تخالف له <sup>5</sup> متقابلة فيكون حينئذ  
 منفصلة عن الخط والخط نهاية غيرها يلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط  
 الا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا الى ان يكون  
 النقطة متتابعة في الخط اما متناهية واما غير متناهية وهذا الامر قد بان لنا  
 في مواضع آخر استحالته ونشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين .  
 حينئذ اللتين ينقطان <sup>3</sup> بنقطة واحدة من جنبته اما ان يكون هذه النقطة المتوسطة  
 بينهما فلا يتماسان فيلزم <sup>4</sup> حينئذ في البديهية العقلية الاولى ان يكون كل واحد  
 منها يختص بشيء من الوسطى تماسه فيقسم حينئذ الواسطة وهذا محال واما ان  
 يكون الواسطة لا يحجز المكتنفين عن التماس حينئذ تكون الصورة المعقولة حاله  
 في جميع النقطة وجميع النقطة كنقطة واحدة وقد وضعنا النقطة الواحدة منفصلة  
 عن الخط فالخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها بها منفصل عنها فتلك  
 النقطة تكون متباينة لهذه في الوضع وقد وضعت النقطة كليهما مشتركة في الوضع هذا  
 ظن فقد بطل اذن ان يكون محل المعقولات شيئاً غير منقسم فبقى ان يكون  
 محله من الجسم شيئاً منقسماً فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم فاذا فرضنا  
 في الشيء المنقسم انقساماً عرض للصورة ان ينقسم حينئذ لا يخلو اما ان يكون  
 الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كان متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس

<sup>1</sup> في ان اكها لا يكون بألة في حال <sup>2</sup> يبقى <sup>3</sup> وقد بان وان النقطة ترك بشافها  
<sup>4</sup> اقترابهما واذا بان ان النقطة <sup>5</sup> الذي يتميز به عنه و .

مما ان يكون ذلك الشئ شيئاً يحصل فيها من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فيكون حينئذٍ الصورة المعقولة شكلاً ما او عدداً ما وليس كل صورة معقولة يشكل ويصير حينئذٍ الصورة خيالية لا عقلية واطهر من ذلك ان ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لأن الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان يضع في الابد او معنى الكل لهذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلياً في معناه فمن البين الواضح<sup>1</sup> ومنها وهو ليس يدل على جنس جنس العام وان كانا غير متشابهين فليُنظر كيف يمكن ان يكون الصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان يكون الاجزاء التي هي الاجناس والفصول بالقوة و يلزم من هذا محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضاً فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشئ الواحد ليست في القوة غير متناهية ولا انه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة قدر الجنس والفصل بل مما لا يشك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييز في الحل وان ذلك التمييز لا يتوقف الى توهم القسمة فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضاً غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول والاجزاء الحد للشئ الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب ان تكون الجسم الواحد الفصل باجزاء غير متناهية وايضا لكان القسمة وقعت من جهة فافترزت من جانب جنسا ومن جانب فصلا فلو عريا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل او كان منقلب فكان فرضنا الوهمي نقوم مقام الجنس والفصل فيه على ان ذلك ايضاً لا يعنى فانه يمكن ان يقع قسما قسم وايضا ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات ومبادئ للتركيب<sup>1</sup> في سائر المعقولات وليس لها اجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى فاذا لم يمكن ان يكون الاجزاء المتوجه فيه غير متشابهة وكل واحد منها هو في معنى

الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فاذا كان ليس يمكن ان ينقسم صورة معقولة ولا ان محل طرفا من المقادير غير منقسم فين ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا قوة في جسم فيلحقها ما يلحق الجنب من الانقسام ثم يتبعه ساير الحالات ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان آخر فنقول ان القوة العقلية من تلك تجرد المعقولات عن الحكم المحدود والايين والوضع وساير ما قيل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه بالقياس الى الشئ<sup>1</sup> المأخوذ منه او بالقياس الى الشئ<sup>2</sup> الاحد اعني هذه الذات المعقولة<sup>1</sup> تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجى وفي الوجود المتصورة او في الجوهر العاقل ومحال ان يكون كذلك في الوجود الخارجى فبقي ان يكون انما هو مفارق للوضع والايين عند وجوده في العقل فاذا وجد في العقل لم يكن ذات وضع وبحيث بما تقع اليها اشارة تجرى او انقسام او شئ<sup>3</sup> مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم وايضا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة التي هي الاشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو اما ان يكون لا شئ<sup>4</sup> من اجزائها التي نفرض فيه بحسب جهاتها نسبة الى الشئ<sup>5</sup> المعقول الواحد الذات لغير المنقسم المتجرد عن المادة او يكون تلك لكل واحد من اجزائها التي تعرض او تكون لبعضها دون بعض فالبعض الذي لانسبة له هو من معناه في شئ<sup>6</sup> وان كان لكل جزء تعرض فانا ان يكون لكل جزء تعرض الى الذات باسرها فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد وان كان كل جزء له نسبة غير الاجزاء<sup>2</sup> الى الذات فعلوم ان الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف ومن هذا بين ان الصورة المنطبعة في المادة لا يكون الا اشباحا لصور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه وايضا فان الشئ<sup>7</sup> المتكثر ايضا آخر الحد له من جهة التام وحده هو بها لا تنقسم فتلك الوحدة بما هي وحدة فيه كيف يرتسم في المنقسم والا فيعرض ايضا ما قلنا في غير المتكثر اجزاء جده وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة

<sup>1</sup> وكيف <sup>2</sup> فان لم يكن وله شئ<sup>3</sup> انها نفس ولا لكها. وان كان بعضها دون بعض

التي من شأن القوة الناطقة ان يعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة ليس واحد اولى من الآخر وقد صح لنا ان الشئ الذي تقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون محله جسماً ولا قوة في جسم قد يبرهن على هذا في السماع الطبيعى فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في الجسم البدن<sup>1</sup> ولا فعلها الحكاين في جسم ولا بحسب وقد كان يمكننا ان نزيد هذا بسطاً لكننا اقتصرنا على ما هو اقرب الى الافهام .

الفصل السادس : ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشياء منها ان يورد عليه ما يحس الجزئيات فتحدث له من الجزئيات امور اربعة احدها انتزاع النفس للكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علايق المادة ولواحقها ومراعات المشتركة فيها والمتباين فيها والذاتى وجوده والعرضى وجوده وفتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور عن استعماله للخيال والوهم والثانى بايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب او ايجاب فما كان التأليف فيها بسلب و ايجاب ذاتياً بين اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدمات التجريبية وهو ان يوخذ بالحس محمولاً لا لازم الحكم لموضع لازم الايجاب والسلب او منافياً له وائمس ذلك في بعض الاحاين دون بعض ولا على المساواة بل دائماً حتى يسكن النفس الى ان طبيعة هذا المحمول ان يكون فيه هذه بالنسبة الى هذا الموضوع والثانى ان يلزم هذا المقدم او ينفيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقاداً حاصلًا من حس وخيال<sup>2</sup> اما الحس فلاجل مشاهدة ذلك واما القياس فلانه لو كان اتفاقاً لما وجد دائماً او في الاكثر وهذا كالحكم منا ان السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعة لاحاسيا كذلك كثير او بقياس انه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق لوجد في بعض الاحاين والرابع الاخبار التي تقع التصديق بها تفيد التواتر والنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ثم انه<sup>4</sup> حصلته رجعت الى ذاته وان تعرض لها شئ من انقوى التي دونها فان يشغله به شغله عن فعله واخذت بفعله<sup>5</sup> الا في امور تحتاج<sup>1</sup> في بيان النفس كيف نستعين بالبدن وكيف نستغنى عنه بل مصرها<sup>2</sup> وقياس<sup>3</sup> لشدته اذا حلت<sup>6</sup> واخذت بالفعل .



النفس فيها خاصة بان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى لاقاص مبداء غيرالذى حصل او معاونة باحضار خيال وهذا يقع في الابتداء كثيرا ولا يقع عنده الا قليلا واما اذا استكملت النفس و فومت فانها تنفرد بافاعيلها على الاطلاق وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارة لها عن فعلها ومثال هذا ان الانسان قد يحتاج الى ذاته وآلات تتوصل بها الى متصل ما<sup>1</sup> فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يحوله عن مفارقة صار السبب الموصل نفسه عائقاً .

الفصل السابع<sup>2</sup>: اما البراهين التي اقنأناها على ان محل المعقولات اعنى النفس المعقولات ليست بجسم ولا من قوة في جسم فقد كفينا هذه الموه الا انا نستشهد كذلك ايضا من فعلها مرة بها بمقول ان القوة عقلية لو كانت تعقل بالآلة الحيوانية حتى تكون فعلها انما يستقيم باستعمال تلك الآلة الحيوانية الجذانية لكان يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا يعقل الآلة وان لا يعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين انها عقلت آلة فان يعقل بذاتها لا بالآلة وايضا لا يكون يخلو اما ان يكون يعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها لها انا تلك واما اخرى كافة لها وهى صورتها ايضا بينها و فى آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك فيها وفى آلتها فان كانت كوجود صورة آلتها فصورة آلتها فى آلتها وفيها بالشركة وانما فيجب ان يعقل اليها ذاتها وانما التي كانت تعقل لوصول الصورة اليها وان كانت لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين اشياء تدخل فى حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود فى المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة كليهما فى المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر واما ذات النفس

<sup>1</sup> مقصد<sup>2</sup> فى صحة البدن .

فانها تدرك دائماً وجودها لاشياء من الاجسام التي معها وبها ولا تجوز ان تكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها فان هذا اشتد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما في تلك الصورة او لما تلك الصورة مضافة اليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضاً صورة شئ مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف اليه <sup>1</sup> فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك المدرك لكن هو آلة في الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلة ولا احساسه وكذلك الخيال ولا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلة بل ان تخيلت اليه تخيلها لاعلى نحو يخصه فانه لا محل له دون غيره الا ان يكون الحس يورد عليه صورة آلة لو امكن فيكون حينئذٍ انما يحكى خيالا مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده الى شئ حتى لو لم يكن البتة كذلك لم يتخيله وايضاً مما يشهد لنا هذا او فيتبع فيه ان القوى الدراكية بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من ادامة <sup>2</sup> ان تلك لاجل ان الآلات بأكملها ادامة الحركة وفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة للادراك يومنها وربما افسدتها حتى لا يدرك ورأها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس فان المحسوسات الشاقة والمشكورة <sup>3</sup> بضعيفة وربما افسدته كالضوء <sup>4</sup> للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوى لا تقوى على ادراك الضعيف فان ابصر <sup>5</sup> ضوءاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقبه صوتاً ضعيفاً ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا تحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس فانه ادامتها للعقل وتصورها للامر الاقوى تكسيها وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات ملال و كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي نكل هي فلا تستخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائماً وفي اكثر الاحوال والامر بالضد وايضاً فان البدن

<sup>1</sup> البتة <sup>2</sup> العمل <sup>3</sup> التكرار <sup>4</sup> الشديد <sup>5</sup> البصر

يأخذ اجزائه كلها لضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين  
 او عند الاربعين وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من  
 القوى البدنية فكان يجب دائما وفي كل حال ان يضعف حينئذٍ لكن ليس  
 يجب ذلك فليست اذن من القوى البدنية ومن هذه الاشياء ويتبين ان كل قوة  
 تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ويضعفها يضاعف العقل ولا  
 يدرك الضعيف اثر القوى والقوى يومنها عند ضعف الآلات لضعف فعلها  
 والقوة العقلية بخلاف ذلك كله فاما الذي يتوهم من ان النفس ينسى ولا يفعل فعلها  
 مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك لها بسبب ان فعلها لا يتم الا بالبدن  
 فظن عنه ضرورى ولاحق وذلك انه بعدما صح لنا ان النفس تفعل بذاتها تجب  
 ان تطلب العلة في هذا فانه كان قد يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلا بذاتها وانها  
 ايضا يترك مع امر البدن ولا يفعل من غير تناقص فليس لهذا الاعتراض اعتبار  
 فنقول ان النفس لها فعلا فعل لها بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل لها  
 بالقياس الى ذاتها والى مبادئها وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان فانه اذا اشتغل  
 باحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة  
 البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع وانت تعلم  
 هذا نعمك اذا اخذت تنكر في معقول تعطل عليك كل شئ من هذه الا ان  
 تغلب وتعسر النفس بالرجوع الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن العقل  
 اذا اكتب من غير ان يكون اصاب آلة العقل او ذاتها انه بوجه وتعلم ان السبب  
 في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل  
 عند المرض فلو كانت الصور المعقولة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة لكان  
 رجوع الآلة الى حالها تحوج الى اكتساب من الرأى وليس الامر كذلك فانه  
 قد تعود النفس العاقلة بجميع ما عقله بحالها فقد كانت اذن كلها معها الا انها  
 كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يجب في افعاله التمانع  
 بل تكثر افعال جهة واحدة وقد يجب هذا بعينه فان الخوف يعقل عن الوجع  
 والشهوة تصدر عن الغضب والغضب تصرف عن الخوف والسبب وجميع ذلك

واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد فاذن ليس يجب اذا لم يعقل شيئاً فعله عند اشتغاله بحاله بشئ ان لا يكون فاعلا فعله عند وجود ذلك الشئ ولنا ان نتوسع في بيان هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية ينسب الازدياد الى ما لا يحتاج اليه وقد ظهر اصوله التي قررناها ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب ان يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية حادثة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية وانه مختصة .

الفصل الثامن : نقول ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن فاما ان يكون متكثرة الذوات او يكون ذاتا واحدة و محال ان يكون متكثرة الذوات و محال ان يكون ذاتاً واحدة على ما تبين فمحال ان يكون قد وجدت قبل البدن فنبداً ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها بعض اما ان يكون من جهة الماهية الصورة واما ان يكون من جهة النسبة التي للعنصر والمادة متكثرة بالامكنة التي يشمل كل مادة على جهة و الازمنة التي يخص بكل واحد منها في حدوده في مادة والعلل القاسمة لمادية وليست مغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذن انما يتغاير من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسه بالعدد اما ماهية واحدة فلا يقبل اختلافا ذاتيا وهذا مطلق في كل شئ فان الاشياء التي ذواتها تغاير فتكثر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها واذا كانت مجردة فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر فقد بطل ان يكون الانفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد واقول ولا يجوز ان يكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان يكونه تسمى تلك النفس فيكون الشئ الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المقررة في الطبيعيات واما ان تكون النفس واحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير تكلف في ابطاله فقد صح اذن ان النفس يحدث كما يحدث البدن الصالح لاستعمالها له او لاستعماله لها ويكون البدن الحادث مملكة وآلة ويكون

في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحققه بنوع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه مخصه ويصرفه عن كل الاجسام غيره بالطبع لا بواسطة واما بعد مفارقة البدن فان الانفس تكون قد وجدت كل واحدة منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف ازمته حدوثها و اختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها .

الفصل التاسع : اما انها لا تموت بموت البدن فلائن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق و كل متعلق بشئ آخر نوعاً من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكاني في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكاني في الوجود وذلك امر ذاتي له لا عارض و كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا لنفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران وان كان ذلك امراً عرضياً لا ذاتياً فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد الذات بفساده وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود والعلل اربعة فاما ان يكون البدن علة فاعلة للنفس معطية لها الوجود واما ان يكون علة قابلة لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان او بسبيل البساطة كالتحساس للصم واما ان يكون علة صورية واما ان يكون علة كمالية و محال ان يكون علة فاعلية فان الجسم لما هو جسم لا يفعل شيئاً وانما يفعل بقوته ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان يفيد الاعراض او الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة و وجود جوهر مطلق و محال ايضا ان يكون علة قابلة فقد برهنا و بينا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون اذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على التركيب بان يكون جزءاً من اجزاء النفس يتركب فتحدث النفس و محال ان يكون علة صورية للنفس او كمالية فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية نعم البدن

والمزاج علة بالعرض للنفس وانه اذا احدث بدن تصلح ان تكون آلة النفس و  
تملكه له احدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احدثها بلا  
سبب تخصص احداث واحد دون واحد وتمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ولما  
قد بيناه ولانه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيو  
قبوله او تهيو نسبة اليه كما نبين في العلوم الاخرية لانها لو كان يجوز ان تكون  
نفس جزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفضل لكانت معطالة الوجود  
ولا شئ معطل في الطبيعة ولكن اذا حدث التهيو للنسبة والاستعداد للآلة يلزم  
حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة شئ هو النفس وليس اذا وجب حدوث شئ  
من حدوث شئ وجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون ذلك اذا كان ذات الشئ  
قائما بذلك الشئ وفيه وقد يحدث امور غير امور ويبطل تلك الامور ويبقى تلك  
الامور اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود لها شئ  
آخر غير الذي انها تهيا لافادة وجوده مع وجوده وتفيد وجودها النفس غير  
جسم كما بينا ولا هي قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر ايضا غير جسم فاذا  
كان وجوده من ذلك الشئ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس  
له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال  
ان التعلق بينهما على نحو موجب ان يكون الجسم مشغول بمقدار الذات على النفس  
واما القسم الثالث فما كنا ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم  
تعلق المتقدم في الوجود فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق  
وجوده به وقد تقدمه في الزمان واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان لانه في  
الزمان لا يفارقه وهذا النحو من التقدم هو ان يكون الذات المتقدمة كما يوجد  
يلزم غير ان يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود فحينئذ لا يوجد ايضا هذا  
المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر لقد تقدم لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم  
المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون عدما الا وقد عرض اولا بالطبع  
للمتقدم ما اعدمه فحينئذ عدم المتأخر فليس المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن  
فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما فرض المتأخر معدوما يعد ان عرض للمتقدم

او عدم في نفسه واذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب المتقدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وان لا يكون البتة يفسد بسبب يخصه. لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب فباطل ان يكون النفس يتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد المزاج البدن البتة فليس اذن بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كليهما وبقى ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه بالوجود بالمبادئ التي لا يستحيل ولا يبطل واقول ايضا ان شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شئ من شأنه ان يفسد بسبب ما فيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى و محال ان يكون من جهة واحدة وفي شئ واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى قبل تميؤه للفساد وليس لفعله انه يبقى فاذا معنى القوة مغاير لمعنى الفعل و اضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد و اضافة هذا الى البقاء فاذا لامرين في الشئ يوجد فيه هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة تجوز ان تجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا تجوز ان تجتمع هذان الامران فاقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شئ احدى الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شئ يبقى وله قوة ان يفسد وله ايضا قوة ان يبقى لان بقاء ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان هو قوة طبيعة القوة فاذا كان يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه امر العرض للشئ الذي له قوة ان يبقى منه فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشئ الذي يعرض له ان يبقى بالفعل لا بوجود ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شئ اذا كان به ذاته موجودة بالفعل وهو الصورة في كل شئ وعن شئ حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادية فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم يتقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب فلننظر في الجوهر الذي هو مادية ولنصرف القول الى نفس مادية ولنتكلم فيها فنقول ان تلك المادة اما ان يتقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشئ

الذى هو الجوهر والشبح وكلامنا فى هذا الشئ الذى هو الشبح والاصل لا فى شئ مجتمع منه ومن شئ آخر فتبين ان كل شئ هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وشبحه فهو غير مجتمع فيه فعمل ان يبقى و قوة ان تقدم بالقياس الى ذاته فاذا كانت فيه قوة ان تقدم فحال ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان تقدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان تفسد و اما الكائنات التى تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد وان يبقى ليس فى المعنى الذى به المركب واحد بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كل الضدين فليس اذن فى الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه فاما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة بها تبقى وليس لها قوة ان يفسد بل قوة ان يفسد شئ آخر فيها يحدث والبسائط التى فى مادة فان قوة فسادها هو فى المادة لا فى جوهرها والبرهان الذى يجب ان كل كائن فاسد من جهة التناهى قوى والبطلان انما يوجب فيها كونه من مادة و صورة ويكون فى المادة قوة ان يبقى فيه هذه الصورة وقوة ان يفسد منه هى معا فقد بان اذن ان النفس آلة لا تفسد والى هذا استغنا كلامنا والله الموفق .

الفصل العاشر : قد اوضحنا ان النفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان على ان تهيأ الابدان موجب ان تفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة لها وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبحث حتى يكون ليس وجود الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفسا مدبرة حادثة ولكن كان يوجد النفس و اتفق ان (يكون) وجد معها بدن فحينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة بل عرضية وقد عرفنا ان العلل الذاتية هى اولاً ثم العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن مستحق فى حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا فاد اشخاص الانواع لا تختلف فى الامور التى بها تقوم فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان و كل بدن فانه بذاته مستحق نفسا يحدث له ويتعلق به فيكون للبدن الواحد نفسان معاً ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما قلنا قبل علاقة الاشتغال به حتى يشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس



وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المتفرقة والمتدبرة فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها فلاهو نفسه لا يشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم يكن الا بهذا التحو فلا يكن تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار كناية بعد ان فيه كلاما طويلا والله اعلم .

الفصل الحادى عشر : قد ظهر فى المباحث النفسانية التى آثرنا ان لانتطول بها الرسالة ان القوى النفسانية كلها عن مبداء واحد فى البدن وهذا الرأى يخالف لرأى من الفيلسوف الآلهى افلاطن وفيه موضع شك وهو انه يجد القوى النباتية تكون فى النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة فاذن لكل واحد منها قوة اخرى غير متعلقة بالآخر والذى يجب ان يعرف حتى يتخيل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية يمنعها صورة التضاد عن قبول الحياة وكلما اضعفت فى هذه من طرف التضاد و دور الى التوسط الذى لا ضد له جعلت تصرف الى شبه بالاجسام السماوية يستحق بذلك القدر وصول و يبحث من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قوتا من التوسط ازدادت قبول صورة حتى يبلغ الغاية التى لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم الطرفين المتضادين ففيل جوهرها مفارقا للشبيه من وجهه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه ضد ومن هذا الجوهر مثال هذا فى الطبيعيات ليتوهم مكان الجوهر المفارق نارا بل شمساً و مكان البدن جرماً سائر عن النار وليكن كثرة ما وليكن مكان النفس النباتية يسخنها اياها و مكان النفس الحيوانية انارتها فيها و مكان النفس الانسانية اشعها فيه نارا فنقول ان ذلك الجرم المتأثر فى الكثرة ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل اضاءته و انارته او يشتعل شئ فيه عنده ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له لو مستشف بنسبة اليه يستير عنه استنارة قوية ماته تسخن وتستضيء معاو يكون الضوء الواقع فيه منه هو مبداء ايضا مع ذلك المفارق تسخنه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد واشتد وهناك ما عن شأنه ان يشتعل عن المؤثر الذى من شأنه ان يحرق بقوة

او شعاعه اشتعل الشعلة جرما سببها بالمفارق من وجه ثم ان تلك الشعلة ايضا يكون مع المفارق علة للتور والتسخن معاو مع هذا افتد كان يمكن ان يوجد وحده او للتسخين والتور وحدها وليس المتأخر عنهما مبداء يقتضى عنه المتقدم وكان اذا جمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخرا مبدأ ايضا للمتقدم وافيضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور فى القوى النفسانية .

الفصل الثانى عشر : قد صرح لنا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية فنقول ان القوة النظرية منه ايضا تخرج من القوة الى الفعل باناره جوهر هذا شأنه عليه وذلك لان الشئ لا يخرج من ذاته الى الفعل الا بشئ يفيد العقل وهذا العقل الذى يفيد هو صور المعقولات وهذا الشئ اذن ذاته عقل ولو كان بالقوة عقلا لا ابتداء الأمر الى غير نهاية وهذا محال وقف عند شئ هو جوهر عقل وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل فاما ان يصير بالفعل عقلا وكان يمكن وحده سببا لاجراخ العقول من القوة الى الفعل وهذا الشئ يسمى بالقياس الى العقول التى بالقوة ويخرج منه الى الفعل عقلا فعلا كما يسمى العقل الهولانى مستقاداً ونسبة هذا الشئ الى انفسنا التى هى بالقوة ثابتة و الى الالوان التى هى بالقوة مرتبة فانها اتصل اثرها بالمرتببات بالقوة وذلك الاثر هو الشعاع عادت مرتبات بالفعل و عادت البصر وانها بالفعل فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تشبع الى الاشياء المتخيلة التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل وكما ان ان الشمس بذاتها مبصرة و سبب لا بصارنا سايرها تبصر كذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لان نجعل ساير المعقولات التى بالقوة معقولة بالعقل لكن الشئ الذى هو بذاته معقول هو بذاته عقل فان الشئ الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة و خصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشئ هو العقل بالفعل ايضا فاذن هذا الشئ معقول بذاته ابدأ بالفعل وعقل بالفعل لكن ليس كل ما هو مبصر بذاته او بصيرة بذاته لان المبصر بذاته هو الذى شرع آخر غيره هو المبصر صورته فينطبع فيها لابتوسط

البصير هو الذى ينزع صورة غيره فينطبع بها فلهذا لم يسقم ان يكون الشمس مشابهة للعقل الفعال من هذه الجهة وليس كل شيئين مشابهان فى جهة ويجب ان يعرف له هذا الجوهر الذى هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات و بالعلاقة العقلية ومن كل جهة فانه ليس هو وحدة بهذه الصفة بل غير ذوات أخر كثيرة اعلى منه تشاركه فى ان كل واحد منها جوهر عقل مفارق للمادة اصلا ومخالفة فى ان كل واحد منها نوع على حده وهذه الاشياء كثيرة بحسب كثرة العوالم العالية والكرات السماوية وان الاعلى منها علة لوجود مادونه ولوجود العالم الذى ولهذا العقل الفعال كالمثنا اعنى ان تلك العوالم حية ولها انفس عاقلة يتشبه كل واحد من انفسها بواحد من هذه البرية عن المادة ويستكمل به وينشره ومع ذلك فالأسفل لا تصير عن الاعلى ولا يحجب عنه والمعقولات منكشفة وليس هناك سر بوجه من الوجوه وان علة عالم عالم و فلك فلك ونفس نفس كعالم واحد واحد من هذه وان علة الكل وموجده هو المبدء الاول الواحد تعالى جده فهذه اشارة الى ما ينفع تصوره فى هذا الموضوع وان كان التصديق به غير متأت او يتحقق الصناعة الآتية .

الفصل الثالث عشر : ليس يمكننا فى تعلم العلوم كلها ان تحزر عن مصادرة على مقدمات يتبين فى علوم أخر فان مبادئ العلوم خصوصا الجزئية تتعرف اما من علوم جزئية غيرها او من العلوم الكلى الذى تسمى الفلسفة الاولى وليس يمكننا ان نبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسا ولننسلم لهذا هاهنا ان كل معلول فيجب ان يلزم عن علته فى الوجود ومادام يمكن الوجود عنه بعد فليس يوجد وان الحركة السماوية اختيارية وان الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن اختيار تابع موجب للفعل وان الاختيار للأمر الكلى لا يوجب امراً جزئياً وانه انما يلزم الامر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى يخصه بعينه وان الحركات التى يوجد بالفعل هى كلها جزئية تجب ان كانت اختيارية ما تفعل ان تكون عن اختيار فيجب ان يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ولا يكون البتة عقلا صرفا بل يكون نفسا يستعمل آلة جسمانية تدرك بها اموراً جزئية

ادراكا اما ان يكون تخيلا او تعقلا علمنا ان ارتفع من البخل وقد بينا فيظهر من تسليم هذا ان الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني متعقل الجزئيات النحو من المتعقل الذى يخصصها فيرتسم فيه صورها و صور الحركات التى تتجاوزها كل واحد منها ومجاورة حتى تكون هيئات الحركات تتحدد منها دائما حتى يتحدد الحركات ويكون متصورا لا محالة فينبذ الغايات التى تؤدى اليه الحركات فى هذا العالم و يتصور هذا العالم ايضا ينفصله وتخليصه والاجزاء التى فيها تعزب منها شئ ويلزم من ذلك ان يتصور الامور التى يحدث فى المستقبل وذلك لانها امور تلزم وجودها عن النسب التى من الامور التى ههنا والنسب التى بين هذه الامور وتلك الحركات فلا يخرج شئ البتة عن ان يكون حدوثه فى المستقبل لازما لوجود هذه على ما هى عليه فى الحال فان الامور اما ان يكون بالطبع واما ان يكون بالاختيار واما ان يكون بالاتفاق والذى يكون عن الطبع انما يكون باللزوم عن الطبع اما طبع حاصل ههنا اوليا واما طبع حادث ههنا عن طبع حادث عن طبع سماوى فاما الاختيارات فانها يلزم الاختيارات والاختيار حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوثه عنه بلزوم وعلة ما شئ كائن ههنا على الحركات او شئ سماوى مشتركة ههنا واما الاتفاقيات فهى اصطكاكات ومصادمات من هذه الامور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها فيكون اذن الاشياء الممكنة ما لم يجب لم يوجد وانما يجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها والى الاجتماعات والى التى تعلل شئ فاذن كل شئ يكون متصورا لجميع الاحوال الموجودة فى الحال من الطبيعية والارادية الارضية والسماوية ولما وجد كل واحد منها و مجراه فى الحال فانه يتصور ما لم يجب على استمرار هذه على تأخذها من الكيانات فلا كيانات الا ما تجب عنها كما قلنا فان الكيانات اذن قد يدرك قبل الكون ولا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما يجب وانما لا ندركها نحن لانه اما ان يخفى علينا جميع اسبابها الآخذة نحوها او يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها بمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس بوجودها وبمقدار ما يخفى علينا مما يتدخلنا الشك فى وجودها واما الحركات للجرام السماوية فيحصرها جميع

الاحوال المتقدمة مما فيلزم هيئة العالم مما يريد ان يكون فيه مرتسما هناك ثم تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التي في الجوهر المفارقة غير صحيحة عن انفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو في قواها اما لضعفها واما لاشتغالها بغير الحجة التي عندها يكون الوصول اليها و الاتصال بها واما اذا لم يكن احد المعنيين فان الاتصال بها و بمطالعها فاما الصورة العقلية فان الاتصال بها بالعقل النظرى واما هذه الصورة التي الكلام فيها فان النفس انما يتصورها بقوة اخرى وهو العقل العملى و يخدمه في ذلك الباب التخيل فيكون الامور الجزئية تنالها النفس يقومها التي تسمى عقلا عملياً من الجواهر العالية النفسانية ويكون الامور الكلية تنالها النفس يقومها التي تسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية العقلية التي لا تجوز ان تكون فيها شئ من الصور الجزئية اليه و يختلف الاستعدادات فصول جميعا في الانفس و خصوصا الاستعداد لقبول الجزئيات بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية فبعض الانفس يضعف القوة المتخيلة ايضا و بعضها يكون هذا فيها اقوى حتى ان الحس اذا ترك استعمال القوة العملية الى تلك الجهة حتى انطبع فيها تلك الصورة الا ان القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحركة والمسئلة من شئ الى غيره ترك ما اخذت فيورد شئ ايضا او تشاهد كما يعرض النقصان من انه يشاهد شيئاً فنسقلت عليه التخيل الى اشياء اخر يحصرها مما يتصل به بوجه حتى يشبه بالشيء الاول يتقود على سبيل التحليل بالتخمين و يرجع الى الشئ الاول بان يأخذ الحاطر مما قد يتأدى اليه الحيال فيفطن انه خطر في الحيال تابعاً لاي صورة تعدم وتلك لاي صورة اخرى و كذلك حتى ينتهى الى البدن و يتذكر ما نسبة لذلك التغير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى الشئ الذى يكون النفس شاهده عين اتصالها بذلك العالم واحدت المتخيلة ينتقل عنه الى اشياء اخر فهذه طبقة طبقة اخرى اشد تهاً من تلك الطبقة وهم القوم الذين بلغ من كمال قومهم المتخيلة وشدتها انها لا تستغرقها القوى الحسية في اراد ما توردد عليها حتى بلغها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادى الموجة اليها الامور الجزئية فيتصل بذلك في حال اليقظة وتقبل تلك الصورة ثم ان المتخيلة ايضا يفعل مثل ما يفعل في حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير

بان يأخذ تلك الاحوال ويحاكيها ويشتمل على الحسية حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في قوة بنطاسيا بان ينطبع الصورة الحاصلة فيها من البنطاسيا للمشاركة فنشاهد صورة الهيئة عجيبه مرئية و اقاويل الهيئة مسموعة في مثل تلك المدركات الوجدية وهذه ادون درجات المعنى المسمى بالنبوة واقوى من هذا ان تنسب تلك الاحوال والصور على هيئتها نافعة للقوة المتخيلة عن الانصراف الى محاذاتها باشياء اخر واقوى من هذا ان يكون المتخيلة يستمر في محاذاتها والعقل العملي والوهم لا يخليان عما استنبته فثبت في الذاكرة صورة ما اخذه وتقبل المتخيلة على البنطاسيا ويحاذى فيه ما قبلت بصورة عجيبه مسموعة ومباشرة تؤدي كل واحد منها على وجهه فهذه طبقات المتعلقة بالقوة العقلية والحالية و سنوضح لها فيما بعد خصوصية القوة النظرية ولا يتعجب متعجب في قولنا ان المتخيل ينطبع في البنطاسيا فنشاهد فان المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون وذلك عليه<sup>1</sup> يتكلم بانه السبب الذي لاجله يعرض للممرورين ان يخبروا بالامور الكائنة تصدقون في الكثير ولذلك مقدمه وهوان القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها سافلة وعالية اما السافلة فالحس في انها يورد عليه صوراً محسوسة يشغلها بها اما العالية فان العقل بقوتها يعرفها<sup>2</sup> عن التخيل الكاذبة التي لا يوردها الحس عليها ولا يستعملها العقل فيها ولا اجتماع هاتين القوتين على استعمالها تحول بينهما وبين الممكن من اصدار افعالها الحاجة على التزام<sup>3</sup> حتى تكون الصورة التي تحدثها<sup>4</sup> بحيث تنطبع في البنطاسيا انطباعا تاما فتحس فاذا اعرض عنها احدي القوتين لم تبعد ان تقاوم اخرى من كثير من الاحوال فلم يمنع عن فعلها فتمه فتارة يحصل و يتخلص عن محاذيه الحس فيقوى عن مقاومة العقل و بمعنى فيها هو فعلها الخاص غير يليقه الى معاندة العقل وهذا في حال النوم عند احضارها الصورة كالمشاهدة وتارة يتخلص عن سياسة العقل عنه فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن فيعصى على الحس ولا يمكنه من شغلها بل بمعنى<sup>5</sup> في ابراز افعالها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصورة كالمشاهدة لانطباعه في الحواس وهذا في هذا الجنون والمرض وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف لما يعرض من ضعف

<sup>1</sup> عليه يتصل <sup>2</sup> يفرقها <sup>3</sup> التام <sup>4</sup> تحتها <sup>5</sup> تسع .

النفس وانجز اليها واستيلاء الظن والوهم المعنيين للتخيل على العقل فنشاهد امورا موحشة فلممرورين والجانبين يعرض لهم ان يتخللوا ما ليس بهذا السبب واما اخبارهم بالغيب فاما يتفق اكثر ذلك لهم عند احوال كالصرع والغشى يفسد حركة قواهم الحسية وقد يعرض ان لكل قوتهم المتخيلة كثيرة حركاتها المضطربة لانها قوة مدنية ويكون همهم عن المحسوسات مصروفة متكثر رفضهم للحس فاذا كان كذلك فقد يتفق ان لا يشتغل هذا القوة بالحواس اشتغالا مستغرقا ويعرض لها ادنى فيكون عن حركاتها المضطربة ويسهل ايضا انجذابها مع النفس الناطقة فيعرض للعقل العملي اطلاق<sup>1</sup> الى افق عالم النفس المذكورة فنشاهد ماهناك ويتأدى ما نشاهده الى الخيال فيظهر فيه كالمشاهد المسموع فحينئذ اذا اخبر به المرور و خرج وفق مقاله يكون قد يكهن بالكائنات المستقبلية والآن يجب ان ينجم هذا الفصل فقد ادينا فيه نكت هذه الاسرار المكنونة<sup>2</sup>.

الفصل الرابع عشر : قد بينا فيما سلف اقصى ما يبلغه القوة العملية في ادراكها وسياستها للبدن والعالم ورتبنا درجات النبوات بالقياس اليها والآن فانا نريد ان نعرف استناد تلك الدرجات في القوة النظرية فنقول من المعلوم الظاهر ان الامور التي يتوصل بها الى اكتسابها بعد الجهل بها انما يتوصل الى اكتسابها بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل بضربين من الهوى فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء في قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم الحدس فان الاشياء ينتهي لامحالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردها الى المتعلمين فجاز اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلم وهذا يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعد الناس يكون اكثر عدد للحدود الوسطى واما في الكيف فلان بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصر في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائما وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة فيجب ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس في اسرع وقت واقصره فليمكن ان يكون<sup>1</sup> اطلاع<sup>2</sup> في ذكاء النفس.

شخص من الناس مؤبد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتغل حدسا في كل شئ فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال اما دفعة واما قريبا عن دفعة ارتساماً لا تقليدماً بل بالحدود الوسطى فان التقليديات في الامور التي انما يعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية فقد ظهر لنا في العلوم الآتية ان الصورة التي هي في الاجسام العالية تابعة في الوجود للصورة التي في النفوس والعقول الكلية وان هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور في عالم العقل وان تلك الصورة العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع في العوالم الجسمية والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وحد يحد لها فعلا طبيعيا في البدن الذي لكل نفس فان الصور الارادية التي ترتسم في النفس تتبعها صورة شكل فسرى الى الاعضاء وتحريك غير طبيعي ومنك غير غريزي ندهن لها الطبيعة والصور الجوفية التي يرتسم في الخيال تحدد عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن تخيل طبيعي يشبه بنفسه والصورة الغضبية التي ترتسم في الخيال تحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير استحالة عن تخيل شبيه والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية او من الحب في الخيال حدث منها مزاج يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن ويخدره الى العضو الموضوع آلة الفعل الشهواني حتى يشتغل بذلك انسان وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ولولا ان هذه الطبايع موجودة في جوهر العنصر لما وجدت في هذا البدن ولا ينكر ان يكون من القوى النفسانية ماهو اقوى فعلا وتأثيرا من انفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها عن المادة التي رسم لها وهو بدننا بل اذا اسالت اخذت مادة العالم مايتصور في نفسها وليس يكون مبداء ذلك الاحداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين وتكثيف وتلين كما يفعل في بدننا فيتبع ذلك ان يحدث سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبع مياه وعيون وما اشبه ذلك في العالم بارادة هذا الانسان ما فضل النوع البشري من ادنى الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري اصلا وفي كهانته العملية حتى نشاهد العالم النفساني انما فيه من احوال العوالم نستبها في اليقظة وتعمل القوة المتخيلة منه عملها التام فيه فنشاهدها بوجه خاص اخر



على ما ذكرنا ويكون لقوة النفسانية ان يؤثر في عالم الطبيعة الذى له الامر ان الاولان وليس له الامر الثالث الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية ولا حصة له فى امر القوة العملية ثم الذى ليس له فى القوة النظرية لا تهيو طبيعى ولا اكتساب تكفى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية فالرئيس الاول من العدة المذكورة الذى ان نسب نفسه الى عالم العقل وجد كانه متصل به دفعة وان نسب نفسه الى عالم الجسد وجد كانه من سكان ذلك العالم وان نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فاعلا فيه ما يشاء والذى يبلوه ايضا رئيس كسر بعده فى المرتبة والباقون هم اشراف النوع الانسانى واكرمه واما الذين ليس لهم استكمال شئ من القوى الا انهم يصلحون الاخلاق ويفشون الملكات العقلية فهم الاذكاء من النوع الانسانى وليسوا من ذوى المراتب العالية الا انهم متميزون عن ساير اصناف الناس .

الفصل الخامس عشر : يجب ان نعلم ان المقاومة ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشريعة وتصدق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخسران البدن وسروره معلوم فيه لا يحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحفية التى اتانا بها سيدنا ومولانا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تعال السعادة التى تجب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة البالعتان اللتان للنفس الا ان الافهام يقصر عنها لما نوضح من العلال والحكماء الآلهيون رغبته فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبته فى اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى ذلك وان اعطوه ولا يستعظمونه لمحبة هذه السعادة التى هى مقارنة للحق الاول على ما نصفاها عن قريب فلنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان نعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وضرر يخصها مثاله ان لذة الشهوة وضررها ان يتأذى اليها كيفية محسوسة ملاعه للخمسه ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ (دائرة) الامور الرافعة<sup>1</sup> وادى كل واحد منها ما يضاذه ويشرك كلها نوعان من الشركة فى ان الشعور بموافقتها وملايمها هو الخير واللذة الخاص بها و موافق كل

واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله اودم والذى كماله واصل اليه والذى هو فى نفسه اكمل وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا كالذة التى من له ابلغ واوفر وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالذادة مالم يحصل ومالم يشعر به لم يسبق اليه ولم يدع<sup>1</sup> نحوه مثل العين فانه يتحقق ان للجذاع لذة ولكن لا يشتهي ولا يحس نحوه ولا يتخيله وكذلك حال الاكمة عند الصورة<sup>2</sup> و الاصم عند الالحان المنتظمة لهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو<sup>3</sup> كما للحمار فى بطنه وفرجه ان المبادئ الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه و اليها الذى له وقوة الغير المتناهية امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب عليه عن ان يسمى لذة ثم للجناد والبهائم حاله طيبة ولذيدة كلا بل ان السنة يكون كذلك مع هذه الحسياسة ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس بحالنا عنده وحال الاصم الذى لم يسمع قط فى عدمه تخيل اللذة المتخيلة ايضا فان الكمال والامر الملائم قد تيسر للقوة الدراكية وهناك مانع اوشاغل للنفس فيكرمه وتوثر فعدمه عليه مثل كراهية بعض المرضى انظم الحلو وشهواتهم الطعوم الرؤية الكراهية بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاز به كالحايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا قد يكون القوة الدراكية تمتوه يفيد ما هو كمالها ولا يحس ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق ياذى به كل التاذى ورجعت الى غريزية مثل المعرور فربما لم يحس بمرارة فيه الى ان يصلح مزاجه ويبقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد تكون الحيوان غير مشته الغذاء البتة وهو اوفق شئ له وكارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا ازال العائق عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه وشهوته المفذاء حتى لا يصير عنه ويهلك عند فقده و كذلك قد يجعل سبب الاليم

<sup>1</sup> ولم ينزع<sup>8</sup> الجملة<sup>8</sup> فى المحسوس

العظيم مثل حرق النار و تبريد الزمهرير بان لا يحس البدن آفة فلا يتأذى البدن بها حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم فاذا تقررَت هذه الاصول فيجب ان ينصرف الى الغرض الذى يؤمنه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصيرها لماعقليا مرتسما بصورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفايض فى الكل مبتدئاً من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التى حتى مبداء لها الروحانية المتعلقة نوعاً ما فى الابدان ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فيقلب عالما معقولاً موازيا للعالم الموجود كله مشاهد الماهو الخير المطلوب والخير المطلق والكمال الحق وامتحداه به ومستثناه مثاله وهيئته متخرطاً فى سلكه و صائراً فى جوهره فلفنس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى الآخر فنجد هذا فى المرتبة بحيث يصح ان يقال انه افضل واتم منها بل لانسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماها وكثرة واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدى بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ماوصله بملاقاة السطوح مع ما هو سار فى جوهر قابله حتى يكون هو هو بلا انفصال و العقل والعامل والمعقول واحد واما ان المدرك فى نفسه اكمل فالامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامرہ ايضا يكشف عنه ادنى بحث فانه اكثر عدد مدركات واشد قبضا للمدرك وتجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة فى معناه الا بالعرض والحوض فى باطنه وظاهره بل كيف تغاير هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يمكننا ان ينسب اللذة الحسية والبهيمية والفضية الى هذه السعادة واللذة ولكننا (فى عالنا) هذين انعماسنا فى الرزايل لا يحس تلك اللذة اذا حصل عندنا شئ من اسبابها او تانا اليه فى بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لانطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون خلقنا رتبة الشهوة والغضب واخواتها عن اعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما يتخيل منها خيالا طفيتا ختيا ضغينا وخصوصا عند انحلال المشكلات و استمصاص المطلوبات اليقينية والتذاذنا بذلك شبيهاً بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنهت

فى البدن الذى هو معشوقها ولم يحصل وهى بالطبع نازعة اليه اذا عقلت بالفعل انه موجود الا ان استعمالها بالبدن كما قلنا انسأها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل و كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلل واشتهاء ويميل بالشهوة منه واشباهه الى المكروهات فى الحقيقة غرض حينئذ لها من الالم بفقدانه كما نعرض من اللذة من النئدان الذين اوجبنأها وجودها و دللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعادلها بغريق النار بالاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير المزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الحذر الذى اومأنا اليه فيما سلف والذى قد جمعه<sup>1</sup> فيه نار و زمهرير يمنعه المادة الملأله و خبر الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان ذاك العارض العائق يشعر بالباء العظيم و اما اذا كانت القوى العقلية تلغى من النفس حداً من كمال يملكها به اذا فارق البدن ان يستكمل الاستكمال الذى لها ان يبلغه كان مثلاً مثل الحذر الذى اذيق المطعم الالذ و عرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الحذر نطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل من لذة يشاكل الحال الطاب التى للجواهر الحسية اجلّ من كل لذة واشرفها فهذا هو السعادة وتلك هى الشقاوة وتلك الشقاوة ليست يكون لكل واحد من الناقص بل للذين اكتسبوا بالقوة العقلية الشوق الى كمالها و ذلك عند ماتبرهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل لكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالعقل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا فى ساير القوى بل هى شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرقة فكلها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثاً وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى وبمادة معلومة بانفسها واما قيل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع وايأه ليس وايأه اوليا بل دائماً مكتسباً فهؤلأه اذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارق ولم يحصل مع ما يبلغ به نفسه بعد الانفصال التام فوقع فى هذا النوع من الشأ الأبدى لانه

انما كانت تلك مكتسب بالبدن لاغير وقد فات و هؤلاء انا مقصرون عن السعى في كسب المال الانس واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء اذا ضعفت النفس تبرهن ان كل حق بلا كلفة الحقيقة واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله يقع هذه السعادة فليس يمكننا ان انص عليه نصا الا بالتقريب واطن انه ذلك بان يتصور نفس الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً معيناً لوجودها عند البرهان ويعرف العلل الغائية للأشياء الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لايتناهى ويتقرر عند هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبادئ الاولى الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية و كفيتهما و يتحقق ان الذات المتقدمة للكل اى وجود يخصها و اى وحده يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقه تكثر وتغير بوجه من الوجوه و كيف يترتب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعدادا و كانه ليس سر الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكدا للعلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصد عنه الالتفات الى ما خلفه جملة ويقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الخير العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هى ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من دونه وقد كتب الاخلاق<sup>1</sup> بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لابان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط و ملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة ولل قوى الحيوانية معاً اما القوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الازعان واما القوى الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ولل قوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه النسبة معلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية التي في الشهوة واذا وصلت ملكتها تكون قد حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية و اثر انفعالى قد رسخ في النفس الانسانية من شأنها ان يجعله قوى العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه

واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئته الانقيادية وتبعية النفس الناطقة على جملتها مع انشائه هيئة الاستعلاء و التنزه وذلك غير مضاد لجوهر ولا مايل بها الى جهة البدن بل عن جهه فان المتوسط سلب عنه الطرفان دائما ثم ان النفس انما كان البدن يغمزها ويعقلها ويميلها عن الشوق الذى يخصه عن طلب الكمال البدنى له و عن الشعور بلذة الكمال ان حصل لها اذ الشعور بالكمال ان قصر عنها لامانى النفس منطبعة فيه ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجليل الى تدبير والاشتغال باناره وما يورده عليها من عوارضه فاذا فارق نفسه ملكة الاتصال به كان قريب الشعبه من حاله وهو فيه فما يتقص من ذلك لا يعقله عن حركة الشوق الذى له الى كماله ومما يبقى منه معه يصده عن الاتصال الصرف محل سعادته ويحدث هناك عن الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئته البدنية متضادة لجوهرها موزية لها دائما كان يلهمها عنه ايضا البدن وتما انعماسة فيه فاذا فارقة احسنت بتلك المضادة العظيمة وتادت اذى عظيماً لكن هذا الاذى وهذا الألم ليس لامر ذاتى بل لامر عارضى غرب والعارض الغرب لايدوم ولا يبقى ويروى ويبطل مع ترك الافعال الذى كانت بسبب تلك الهيئته يتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التى يحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلاً حتى تركوا النفس و تلغ السعادة التى تخصها واما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة لهيئة البدنية الردية فليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى باضاده وينافيه فيكون لا محالة شوقها الى مقتضاها فيعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومتضبات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة الذكر قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقا وتشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو ان هذه النفس ان كانت زكية و فارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لامثال لهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور فى انفسهم ذلك فاذا فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التى هى فوقهم لا كمال فتسعدوا

تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقى تلك الشقاوة بل كانت هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان يكون موضوعة لفعل فيها لانها تخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخرية ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الاجرام السماوية فيشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من الاحوال القبر والبعث والحبرات الاخرية وللانفس الردية ايضا العقاب المصور لهم في الدنيا وان الصور الخيالية ليست يضعف عن الحسية بل يزداد عليها تأثيرا وصفاء كما توجد في المنام وذلك اشد الاستقرارات الموجودة في المنام يحسب فله العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل فليست للصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة الا الم يشتهي في بنطاسيا والمظنون الا في احدها يتدى في باطن ويخدر اليه والثاني يتدى من خارج ويرتفع اليه واذا ارتسم في البنطاسيا هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤدى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا موجود في خارج فاذا ارتسم في النفس فعل فاعله ان يكون سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض فهذه هي السعادة الشقاوة الحسنان والذات بالقياس الى الانفس فخييسة واما الانفس المقدمة فانها يتبرأ عن مثل هذه الاحوال ويتصل بكمالاتها بالذات وينغمس في اللذة العقلية الحقيقية ويتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت بها كل السرء ولو كان بقى فيها اثر من ذلك اعتقادى او خلقى مادت به وتخلقت لاجله عن درجة عليين الى ان يتفسخ .

الفصل السادس عشر : انى تركت في هذه المقالة الكلام في الامور الظاهرة من علم النفس الا ما لم يكن منه بد وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب ودلت على الاسرار المحرونة في زوايا الكتب المظنون بالتصريح بها تعريا الى اخوانى و تعينا بان الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الاسرار تلقيا عن المقتدرين على الاحاطة بها استنباطاً قياسيلا عن ان يكون الراغب في تخليد العلم وايرائه من بعده وجه حيلة الاتدوينه وابداعه الكتب مستطرا دون الاعتماد وعلى رغبة

متعلم في تحققة على وجهه و حفظه و إيرائه من بعده و دون الاعتقاد على همم  
 اهل العصر و من يكون بعدهم مثلهم في التغشيش عن مواضع الرمز و تأويله  
 ان رمزته و بسيط القول الوجيز فيه اذا قصر عنه ثم حرمت على جميع من  
 يقرأ من الاخوان ان يبدله لنفس شريرة او معاندة او يطلعها عليه يضعه غير  
 موضعه و جعلت الله تعالى خصمه غنى و هو المسئول التوفيق ان ينعم به  
 الحق و ان يهدى اليه وله الحمد على كل حال و صلواته على المصطفى من  
 عباده و خصوصا علم صاحب شريعتنا .

محمد و آله الطيبين الطاهرين الممتدين  
 و حسبنا الله و نعم الوكيل



رسالة لبعض المتكلمين الى الشيخ  
فاجبهم

Varak: 139

رأيت اطال الله بقاء الشيخ الرئيس و ادام عزّه و تأييده و يمكنه رجلاً في  
ايام شبابي سألتني فقال : ما هذه الوسعة التي يسع كل شئ التي سماها الاوائل  
اليها و عدوه و بعضهم فضاء و بعضهم مكاناً و مركزاً و المتكلمين سموه جهة و  
جزاً و المعتزلة سموه محاذاة و كلّهم يشرون اليه بحيث و اين و ذكر القاضي عبد  
الجبار في شرح كتاب<sup>1</sup> المقالات عن البلخي انّ اهل الفضاء يريدون بالفضاء ما  
نحن نريده بالمحاذاة و من لم يسمونه جسماً و انه ذاهب في الجهات و لم يصفوه  
بالمجاورة و الحلول و الخلاف بيتنا في اللفظ لا في المعنى فقلت فانهم في التسمية على  
الاصابة فقال من قال هو واسع لذاته كما قال عزّ وجلّ اين ما تولّوا فثمّ وجه  
الله ان الله واسع عليهم . فقلت أبا لتقليد تعرفه ( ؟ ) ام بالدليل قال لا بل اعرفه  
ضرورة فانه ما من عاقل الا اذا تفكر فيه تعلمه ضرورة عند ادنى تأمله ثم لو  
شككته فيه شكك لم يشك . قلت وما وصفه ذاته التي فارق بها ساير الذوات . فقال  
كونه مصححاً لكل موجود . فقلت وما معنى قولك بصحيح . فقال لولا وجوده  
لما صح وجود شئ و كل شئ يحتاج في وجوده الى وجود ذاته . فقلت اهو  
جائز الوجود ؟ فقال بل هو واجب الوجود لانه يستحيل ان يزول وان ينتقل  
من حال الى حال و ليس فيه تغيير ولا نحو بل و يقتضى ذلك من حاله انه كان  
قديماً لم يزل و باقياً لا يزال لانّ العدم و الحوادث حكمان من احكام الوجود ولا  
يوصف بانّ له الاول و الآخر بل هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و حيث ما  
ينبغي يوجد وهو العالى في دنوه و الدانى في علوه كما قال تعالى يقول الظالمون  
علواً كبيراً . ثم قال واذا سألك عبادى عني فاني قريب . فقلت ابن عمّ ان

<sup>1</sup> باب

الاجسام موجودة فيه . فقال اما من جهة الوهم . فنعى واما من جهة المعنى فالاجسام موجودة معه . فقال اعنى انه يسع كل شئ لا يكفيه الجوهر مع الجوهر كالجاورة ولا كمية العرض مع الجواهر كالحلول ولا كمية الجوهر اللطيف مع الجوهر الكثيف كالتداخل . فقلت انا لا اعقل رابعها . فقال هل يصح العرض مع العرض في محل واحد اذا كان من جنس واحد . فقلت نعم وهل يعرف معيتها . فقلت بلى . فقال الا يسع كل واحد منها صاحبه ولا يمنعه بحيث هو . فقلت اهو ذاهب في الجهات . فقال لانه ذات واحد و يستحيل لاشئ الواحد ان يكون ذاهباً في الجهات وهو واحد ولا جزء له ولا يوصف الا بقطاع والقطر وال انتهاء والتجزئة والتبعيض يقع على الاعداد المركبة والواحد لا يوصف بالنصف والثلث والرابع لان ذلك من احكام العدد . فقلت وما استمرار وجوده؟ فقال بقاءه مصححاً لبقاء الازمنة اعنى به حركات الفلك ولولا كونه مستمراً لما صح حركة الاجسام ولا سكونا والدليل على انه مع كل شئ قوله ما يكون من نحوى ثلثة الات هو رابعهم الآية وقوله هو معكم انما كنتم . فقلت وهو قادر حى سميع بصير . فقال بلى ولكنه يحتاج الى زيادة الكشف والبيان ثم يعلم ذلك لان هذه كلمة من مقتضى صفة ذاته حلولا تلك الصفة بلا فارق جميع الذوات اسئل مولانا الرئيس الحكيم ادام الله علوه ان شرح لى ما وجدته في ذلك ليكون شفاء وليدخر به البشر الجميل ونعمة الاجر الجزيل ان شاء الله تعالى .

الجواب : تأملته اطال الله بقاء الشيخ العالم و ادام توفيقه و عصمته فاما لا نسبة صاحب هذه الشبهة الى بعض الاقوال انه كان يعد الفضاء والحلاء بقاء ذلك بل الذى بلغنا في تعظيم امر الفضاء عن الاوائل خبر ان خبر عن شعبة فيثاغورس<sup>1</sup> اصحاب الرموز والالغاز اذ قالوا ان الحلاء محيط بالكل من خارج . وان الاجسام طبيعية محدثها على سبيل النفس لتمييزها واعنوا بالحلاء لا الفضاء الى لى بل ما يطابق قولنا غير جسم اعم مفهومهما من الحلافان الحلاء هو ان كان موجوداً فهو غير جسم ومع انه غير جسم قابل للامتلاء وكالاجسام اوله في نفسه امتداد في الابعاد فهو لاعنوا اما الفضاء القوة الالهية التي غلب ان يكون بجسم او في

<sup>1</sup> Pythagore

جسم وعنوا بالاحاطة لا الاحاطة التى يكون للمقادير بالمقادير او لذوات المقادير بذوات المقادير بل الاحاطة التى على سبيل الاستغلاء الاستيلاء وعنوا بالنفس الاستكمال يشبها للكمال بالحياة والاستكمال بالعقل الحافظ للحياة وعنوا بالتمييز حصول كل شئ على خاص صورته التى تنفصل بها عن غيره ولولا هذه الاستحالة ان يجذب غير مجذب واستحال ان يجذب غير متحرك واستحال ان يتحرك غير جسم وكان يكون ماسمّوه خلاء جسماً فهذا وان الجزء الآخر ما يرفع عن اسودس<sup>1</sup> الشاعر فانه قال ان الله خلق اولاً الفضاء ثم الارض والرجة فهذا هو ما يصح نسبة الى الا ما قدمين من تعظيمهم وتقديمهم للخلاء وطائفة بل طوائف من الطبيعيين قد جعلوا للخلاء وجود اعلى حسب وجود الشئ ويستقر فيه من غير ان جعلوا ذلك له فضيلة وهو الاصحاب ذيمقراطس<sup>2</sup> و اسودس ولوموس (لوقرس؟)<sup>3</sup> ومن جعل من الاوائل للخلاء وجوداً ولم يحاول رمزاً ولا عن لغزاً لم يجعل له درجة شريفة في الوجود بل جعل وجوده اخس واحقر من وجود الجسم فاما الكبار المدققون المصلحون فانكروا ان يكون للخلاء وجود وجه من الوجوه وجعلوا اسمه من جملة الاسماء التى يدل على معنى قائم في الذهن ولا يدل على معنى حاصل في الوجود و برهنوا ان كان الخلاء موجوداً فليس حالياً عن زهاب في الاقطار لا متعرباً عن الاتصاف بالابعاد و برهنوا انه اذ كان الخلاء بهذه الصفة استحالة ان يسع جسماً فان الشئ له في نفسه بعد يستحيل ان يسع جسماً وانّ بمانع الاجسام اذا كلفت التداخل ليس لينسب (لسبب؟) كفياتها بل لسبب ابعادها والابعاد يمتنع ان يتداخل البتة ويدنوا ان الاعراض كاللون والرائحة لا ابعاد لها في انفسها بل انما يقتدر كلتها بعد واحد مشترك لها وهو البعد الذى بمحلها الجسماني و برهنوا انه لا حركة طبيعية ولا قسرية ولا سكون طبعياً ولا قسرياً في الخلاء وانه لو كان للخلاء وجود وكان للاجسام فيه يفود لكان اليفود يقع لا في زمان قديرهن لهم ان كل حركة في زمان منقسم و برهنوا انه لا وجود للخلاء وهو غير متناهي الزهاب ولا لشيء غير

متناه بهذه الصفة دلالة وهو متناه وهذا كله بكلام طويل مبنى على اصول بحجرة فاما ما ذكره صاحب هذه الشبهة وهو عبد الحيار بان المعنى بالفضاء هو المعنى بالمحاذاة فهو غليط من كليهما فان المحاذاة صفة اضافية للمحاذى بالقياس الى المحاذى حتى لو لم يكن احدهما استحال وجودها والحلاء ان كان موجوداً فهو ما يتقرر وجوده بذاته لا بالقياس الى غيره فلو قالوا ان الحلاء ما يقع فيه المحاذاة لكان لهذا الكلام معنى وسوا قلت فضاء او خلاء فان اعنى بذلك معنى واحد فن استنكر ذلك فليضع يدك كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامي لفظه الفضاء واما قوله انتم سمعوه مكاناً فقد فعلوا واما قوله وقد سمعوه مركزاً فما قال ذلك احد ولا يستقيم بوجه من الوجوه ان يجعل المركز خلاء اذا المركز نقطة والنقطة لا يسع جسماً البتة فاذا قالوا ان كذا هو في المركز فعناه ان عند المركز وهو نقط مجارى يستعملونه واما قوله انه واسع لذاته وهو متناقض لقوله انه غير متجزى وانه واحد محض وانه لا بعد له ولا قطر . اللهم الا ان يكون في قوله واسع لذاته رامزاً او ملفزاً او صارفاً للفظ عن المفهوم والمتعارف الى اصطلاح يختص به و يكون المعنى في السعة الا انه قابل لابعاد الاجسام بالحيازها فيه بل على انه مدير ومصرف لكل شئ من غير ان يكون لها وجود وفيه فان قال هذا فليس هذا المدير قائم في العقول بالضرورة ولا في الاوهام واما ان عني بالسعة ان يشتمل على الاجسام ويوضع فيه فيكون كل جسم مختصاً منه نحبر هو بعض منه او لا يتداخل الاجسام بل يتميز في مواضعها حدود محدودة من جملة هذا الفضاء كل موضع منها شطر من هذا الفضاء غير موضع الآخر وما وجد في ذاته هذا الاختلاف فهو قابل لان يوجد منه شئ دون شئ وان يشار الى شئ منه دون شئ فكيف يكون واحداً حقاً لا جزء له ولا بعض وكيف يتحلى ما لا ينقسم ولا بعد له محاله بعد وكيف يطابق مكان لا جزؤ له ولا جهة وممكناً له جزؤ جهة فهو الذي هو الفضاء هو شئ متوهم ذاهباً في كل قطر وقول الوهم اياه كالامر الضروري في الوهم فاذا اخذ الوهم مكان العقل ظن ضرورياً في العقل وليس كذلك بل العقل هو الحاكم بطلانه والمقيم عليه الحلى من برهانه فاما سبب وقوعه في الوهم

فلان الوهم يتبع للحس فلا يقبل ما لا يحس ويقبل كل شئ على نحو ما يحس وان كان على نحو ما يحس حتى انه لا يتصور ذاته الا ان يجعله غيره بان يجعله ملونا ومشكلا فالما كيفية صورة هذا الاتباع فان الحواس مسلطا على الوهم هو البصر والشئ الذى لا يبصر يظن انه ليس والهواء من جملة ما هو عندنا شئ لا يبصر ذاته يشف لالون له فيتخيله الوهم لا جسم ثم يتخيله واسعا كل شئ ان يجد الاشياء واعنى الاجسام يتحرك فيه وهو قار اذ لا يدرك البصر حركته كما يدرك حركات الاجسام ويجب كل جسم ببصر يزال عن موضعه ولا يخلفه جسم يبصر يحصل فيه الهواء الذى يتخيل انه الخلاء والفضاء فيتخيل ان طبيعة الفضاء كانت موجودة قيل ان ملاها الجسم الزائل و يكون موجودة وان كل شئ فيه يحصل وفيه يستقر وانه لا جسم واسع قائم والسبب فيه بمثل الاجسام المبصرة للتخيل وغير تمثل الهواء فبرى الهواء فضاء واذا جرت<sup>1</sup> العادة الحسية بذلك ينطبع في الوهم انطباعاً ضرورياً ان الفضاء امور موجودة ضرورة وان خروجنا لوضح (يوضح) عن الفلك يكون لخروج شئ عن الارض وكما ان ههنا يؤدى الخلو عن نهاية الجسم المبصر الى فضاء الهواء كذلك لو يصح يعدد في الاجرام السبوية لبادى الى الفضاء وان ذلك امر لا نهاية فاذا رسخ هذا في الوهم ظن انه فطرة في العقل وليس هذا اول وأخرها<sup>2</sup> الوهم على الفعل بل ههنا اعداب غيرها وصناعة المنطق هي التي يعطينا قوانين تميز بها ضرورة الوهم عن فطرة العقل وبعد هذا كله فلو كان هذا الفضاء موجوداً لنا وجب ان يكون هو بد وكل شئ و عليه فانه ليس المحتاج اليه المصحح شيئاً واحداً ولا الذى لا بد منه والمبدء شيئاً واحداً فان كل مبدء يحتاج اليه وليس كل محتاج اليه او امر لا بد منه هو مبدء قديماً<sup>3</sup> كان لان<sup>4</sup> ما لا يدخل في تقديم<sup>5</sup> الشئ وربما كان لازماً مساوياً وربما كان اعماً<sup>6</sup>.

تم.

<sup>1</sup> حرث <sup>2</sup> ادحرها (؟) <sup>3</sup> فربما <sup>4</sup> لارما <sup>5</sup> تقويم <sup>6</sup> اعم .



## استدراكات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١٢	عن	—
٢	١٦	ببطل	يبطل
٢	٢٢	بخرج	ينخرج
٣	٤	بخرجه	ينخرجه
٣	١٤	بصناعة	بصناعة
٤	٤	مفارقة	مفارقاً
٦	٤	نوع	نوع
٧	٥	كليات	ككليات ؟
٨	٣	منعاً	معاً
٩	٤	مالبرهان	مالبرهان
١٠	٤	انفذتها	انفذها
١١	١٨	التمويه	التمويه
١٥	١٣	اجزاء	اجزاء
٣٧	١	مكاتبه	مكاتبه
٤٧	٩	التعارفة	المتعارفة
٥٠	١٠	بما	فما
٥٠	٢٤	يكون	يكن
٥٠	٢٥	بمحجت	بمحجت
٥١	٣	وله	له
٥١	٢٢	يتأني	يتأني

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥١	١٦	مدعى	مدعى
٥١	١٥	ذكروا بعضها	ذكر وبعضها
٥٩	١٨	نبأ	بناء
٥٩	١٩	نياها	بناها
٦٠	١١	اقول	قول
٦١	٢	بالكوكب	بالكوكب
٦٣	٦	مبرهنة	مبرهنة
٦٣	١٣	اصحاب	اصحاب
٦٣	١٨	كلى	كلى
٦٤	٤	ومن	وبين
٦٥	٥	يكن	يكون
٦٥	٢١	لا ان	لان
٦٦	١	الحربات	المجربات
٦٦	١٢	نار	ناراً
٦٦	١٧	محس	محسّ
٦٧	٥	و شر	والشر
٦٨	١	حمد	حمداً
٦٨	٣	يصير... ويكون	تصير... وتكون
٦٨	١٣	قسميت	قسُمتْ
٦٩	٥	مكره	يكره
٦٩	٦	من البطن	من بطن
٦٩	٨	لا نحس	لا يحس
٦٩	١٥	فيتنفس	فتتنفس
٦٩	١٧	وهو	وهى



الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧٠	٢	يقدر	تقدر
٧٠	٣	يبكى ويفعل	تبكى وتفعل
٧٠	٣	النقطة	البيضة
٧٠	٨	فأقنت	فأيقنت
٧٢	٤	وغير داخل	- غير داخل
٧٣	١٠	فجوهه	جوهه
٧٤	٣	يكون	تكون
٧٤	٤	يدخل	تدخل
٧٥	٧	انظر	نظر
٧٦	٢	على رسول	على رسوله
٨١	٦	حكايته	حكايته
٨٣	٧	ارجوا	ارجو
٧٤	٣	دبر	دبر
٨٤	١٦	سحدر	ينحدر
٨٤	٢٢	اها	انها
٨٥	٧	يكون	تكون
٨٦	٤	لعدت	بعدت
٨٦	٦	موجز	مؤخر
٨٦	١٢	بعينية	بعينه
٨٧	١٠	كالما	كالماء
٨٧	١٦	فسحدر	فينحدر
٨٩	٦	نبيين	نبيين
٩٠	٢	محال	محالاً
٩٠	٨	روح	روح

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩٠	٢٠	بحركة	بحركة
٩٠	٢٣	ألتنافرة	التنافر -
٩٣	١٢	المنفس	المنفس
٩٤	١٥	نذكر	نذكر
١١٢	١٦	الرماني	الرباني
١١٢	١٨	تم	يتم
١١٢	٢١	ألخاص	الخاص
١١٥	٦	منها قوة	منها وقوة
١١٦	١٦	يوهم	يوهم
١١٦	٢١	هيئة	هيئته
١٤٣	١٨	الحاطر	الحاطر
١٤٣	٢١	احدت	اخذات
١٥٤	٧	علم	على
١٥٤	٧	شريعنا	شريعنا
١٥٦	٢٢	محدثها	يحدثها
١٥٦	٢٢	بالحلاء	بالحلاء
١٥٩	١٨	الفضاء	الفضاء





*arba'a*) «Les facultés humaines et ses perceptions» qui doit être tiré, d'après Anawati-de *Fusus al-hikam* de Farabi, «Les séparés et les âmes», (*al-mufaraqat wa'l-nufus*), «L'article sur l'âme» (*maqala fi'l nafs*) imprimé par Landauer (*Die Psychologie des Ibn Sina*, 1876), «De L'âme raisonnante et ses états» (*al-nafs al-natiqa wa ahvaluha*), «l'âme et l'intellect» (*al-nafs wa'l 'aql*), «Les âmes» (*al nufus*), enfin un Poème intitulé *De l'âme*, tiré par *Tabaqat al-atibba*.

Ibn Sina nous révèle l'évolution de son système, particulièrement dans ses recherches psychologiques. Elles débutent par une théorie empirique, passent à la théorie spirituelle et aboutissent à une conception mystique qui le rapproche des soufis de son temps. Ainsi une des dernières productions du philosophe, «*Al-Işarat wa'l tanbihat*» finissent par deux chapitres intitulés «Des étapes des gnostiques», (*maqamat al-ʿarifin*) et «Secrets des prodiges», (*asrar al-âyât*). Ces chapitres avec ses traités mystiques sur l'amour, sur la nature de la prière, sur l'angoisse de la mort, sur le destin, et sur une allégorie philosophique nommée Hayy b. Yaqdhan, etc.. (imprimés et traduits en français par M. A. F. Mehren, Brill, 1899) peuvent être considérés comme la dernière étape de sa psychologie qui touche au mysticisme.

Les manuscrits du *Risala fi'l nafs* que nous éditons ici sont les suivants :

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp 222-249, par une calligraphie *ta'liq*, le pointillage est insuffisant. Nous avons pris ce texte comme la base de notre édition et nous avons ajouté les notes correctives écrites en marge du texte considéré.

b. Köprülü, No 1605. 20 lignes  $\times$  13 mots, pp 44-75, *naskh* le nom du copiste est Hasan b. Ali b. Hussayn al-Ja'feri al-maruf bi Ibn Abi Qaba<sup>c</sup>.

c. Feyzullah, No 2188, 18 lignes  $\times$  9 mots, pp 291-336, *ta'liq*. Le titre de ce manuscrit est : «Le grand traité sur la science de l'âme», (*Al-Kabir fi' ʿilm al nafs*).

d. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes.

e. Université (Yildiz, privé, No 889, 15 lignes) pp. 125-169, *naskh*.

f. Université, No 1458, 29 lignes  $\times$  27 mots, pp 32-46, *ta'liq*.

g. Anawati parle des manuscrits qui se trouvent à Berlin, au Caire et annonce l'impression prochaine du livre par le Dr. A. F. al-Ahwany,

Toutes ces preuves alléguées dans ses livres différents le poussèrent vers un spiritualisme rigoureux qui tendait à l'éloigner du péripatétisme vers la philosophie illuministe. On voit qu'il est, par sa distinction exacte de l'âme et du corps, un précurseur de la psychologie cartésienne.

Le texte que nous présentons ne comprend pas seulement la théorie de l'âme et la psychologie empirique inspirée d'Aristote, il comprend en même temps la preuve sur l'immortalité de l'âme et ses conséquences au point de vue de la foi religieuse, la démonstration de la prophétie et le jugement dernier, et les considérations eschatologiques qui en découlent.

Dans un autre opuscule intitulé "*La divergence des opinions sur le problème de l'âme*," (*Ikhtilaf al-nâs fi amr al-nafs*), écrit pour Mohammed b. H. b. al-Marzaban, l'auteur expose les différentes conceptions et fait ses critiques sans chercher une solution définitive. Dans son épître sur l'*Exposé des preuves dans les problèmes difficiles* traite de la substantialité de l'âme et la perpétuité de l'esprit (*Jawhariyat al-nafs wa baqâ al-ruh*). Les mots *âme* et *esprit* employés par Ibn Sina sont pris très différemment de ceux de Qosta. Pour ce dernier l'esprit ne signifiant qu'une fonction organique dans le même sens que les *esprits animaux* de Descartes, Ibn Sina donne un sens métaphysique qui sert de base au spiritualisme philosophique.

Dans son "Immortalité de l'âme raisonnante," (*Baqâ'al-nafs al-natiqa*) notre philosophe pose la question : est-ce que l'âme raisonnante est une substance ou un accident ? et si elle est accident, est-elle corruptible ? En réponse à ces questions, il démontre l'immortalité de l'âme par 9 preuves logiques. Cet opuscule nous rappelle la discussion qu'il avait faite avec Al-Birunî.

Ibn Sina a étudié le problème psychologique dans les autres opuscules tels que "La purification de l'âme," (*Tazkiyat al-nafs*) « L'appartenance de l'âme au corps » (*Al hujaj al-aşara*), "La réalité de l'homme," (*Haqiqat al-insan*), "La réalité de l'esprit (*hakikat al-ruh*)," Le commentaire de Traité de l'âme d'Aristote,, (en persan), "La forme intelligible (*al-surat al-ma'qûla*)," Les intellects" (*al-uqûl*), "L'opuscule sur la science de l'âme," (*Risala fi 'ilm al-nafs*), « L'article sur les quatre puissances,, (*al quva al-*

à ce sujet. L'un des plus importants de ces ouvrages psychologiques est le livre que nous publions dans notre série. L'étude d'Etienne Gilson, nien qu'elle soit fondée exclusivement sur les traductions latines des ouvrages avicenniens, montre clairement que la psychologie musulmane du philosophe est très différente de celle d'Aristote et des penseurs grecs, en général. (1) Comme disait Dr. A. F. al-Ahwany, Ibn Sina dans sa jeunesse avait suivi la doctrine d'Aristote: l'âme est la forme du corps ou son entéléchie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas séparée du corps. (2) Mais dans le *Işarat*, il s'éloigne de ce point de vue et il dit que "la source des facultés perceptives et motrices est une autre chose, tu peux l'appeler l'âme. C'est la substance qui dirige toutes les parties de ton corps. Cette substance est unique en toi. C'est en réalité, toi-même." (3)

En outre, dans le *Şifa*, il ne reste pas fidèle à la conception aristotélicienne de l'âme, il se rapproche parfois de celle de Plotin et trouve des arguments originaux pour démontrer la substantialité spirituelle de l'âme. Le plus connu est l'exemple de l'homme-volant qu'il utilise aussi dans ses oeuvres postérieures. (4)

Ibn Sina avait rassemblé ces arguments dans son petit livre intitulé "Les dix arguments sur la substantialité de l'âme humaine raisonnée," (*Al-hujaj-al-aşara fi jawhariya nafs al-insan al-natiqa*). Ce livre étant imprimé (5) nous nous contentons ici d'en parler en résumé: "l'homme se distingue des animaux par une faculté qui le caractérise, l' "appréhension des intelligibles". Il atteste, surtout l'argument psycho-physiologique, l'argument sur l'existence du moi, celui de la continuité de la vie psychique, et enfin l'argument de l'homme volant.

1) Et. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives, Paris, 1930, pp. 15 - 102

2) Dr A. F. al-Ahwany, La connaissance et la Psychologie d' Avicenne. [La Revue du Caire, Millénaire d' Avicenne, 1951, No 14]

3) *Işaret*, traduction de Goichon, 1951, Paris, j. Vrin

4) *Şifa*, Kitab-al-nafs (al-maqalat-al-hâmisa, fasl-al-hâmis) Edition de Teheran

5) *Risâla fi'l-sa'ada al-hujaj-al-aşara*, Haydarabad, Dekan, 1353, Dairat-al-ma'arif, 22 pages

utilisé en les abrégeant pour ne pas perdre le temps du calife qui devrait être rempli par les affaires publiques et politiques.

Qosta b. Luqa expose d'abord la nature de l'esprit, puis celle de l'âme, dans le 3<sup>ème</sup> chapitre, il cherche les caractères distinctifs entre l'esprit et l'âme. Pour notre auteur, le premier est essentiellement matériel, il est la fonction de l'organisme et il s'anéantit avec la corruption de ce dernier. Tandis que l'âme est une substance distincte du corps et, par conséquent, de son corollaire, l'esprit. Elle ne s'anéantit pas après la corruption de l'organisme. Ce qui est immortel, ce n'est pas l'esprit, fonction psycho-physiologique, attachée à l'organisme, mais l'âme, la substance distincte qui se rattache à la vie supra-naturelle.

Cette distinction, très importante pour l'évolution de la psychologie, doit être considérée comme le point de départ des recherches sur l'âme, d'une part psychologique, d'autre part, métaphysique. La psychologie de Jean le Grammairien, d'Al-Kindi, Abu'l-Faraj-al-mutatabbib et d'Al-Farabi ont ouvert la voie à la formation de la psychologie d'Ibn Sina. Jusqu'à présent, on tenait compte seulement des livres d'Alexandre d'Aphrodise, d'Al-Kindi et de Farabi. (Et. Gilson, *Archives des doctrines médiévales*.) Le livre de Qosta étant le plus ancien (le manuscrit date 349 de l'hégire), il nous paraît nécessaire de le traiter comme l'introduction à la psychologie de l'Islam qui nous indique clairement l'influence de la science grecque et forme le point de de rupture entre l'hellénisme et l'Islam.

Le manuscrit unique se trouve dans la bibliothèque Ahmed III (*Mejmu'at-al-rasail*, No. 3483) dans un Mélange philosophico-scientifique composé beaucoup de livres relatifs à la science arabe et grecque, parmi lesquels se trouvent ces opuscules. Aussi bien pour son importance philosophique, que philologique nous avons mis le texte arabe avec le fac-similé dans notre *Opera philosophica*.

X. Ibn Sina, *Traité de l'Ame, sa perpétuité (subsistance) et sa résurrection* (*Risala fi'l-nafs va baqa'uha va ma'aduha li Ibn Sina*.) Ibn Sina avait exposé ses idées psychologiques non seulement dans ses grands traités tels que *Şifa*, *Najat*, etc..., mais il a consacré également plusieurs livres et beaucoup d'opuscules



b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes

c. Ayasofya, 4829, 35 lignes  $\times$  17 mots, pp 3, grand et beau *naskh*.

d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes  $\times$  10 mots. pp 54-60, *ta 'liq*

e. Ayasofya, No 4853, 21 lignes  $\times$  10 mots, pp 12-17, *naskh* clair

f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 4 et demi, *ta 'liq*

g. Feyzullah, No 2188, 19 lignes, pp 211-220, *ta 'liq*

h. Köprülü, No 1602, 38 lignes  $\times$  19 mots, pp 11-13, *ta 'liq*

i. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes, pp. 592-594, *naskh*

j. Veliyuddin, No 3263, 23 lignes  $\times$  16 mots, pp 52-55, *ta 'liq*

k. Yıldız, (Université) No 395, 19 lignes, pp 59-63, *naskh*

l. Université, No 1458, 29 lignes  $\times$  27 mots, pp 275-277, *ta 'liq*

m. En outre, Anawati cite les manuscrits du Caire, de Leyden, du British Museum.

IX. Qosta bin Luqa; *Le livre de la différence entre l'esprit et l'âme et les puissances de l'âme et la nature de l'âme* (Kitab al-farq bayn-al-ruh va'l-nafs va quva'l-nafs va mahiyat-al-nafs, telif Qosta bin Luqa al-Yunanî)

Ce petit livre est une des plus anciennes publications sur la psychologie dans l' Islam. Qosta b. Luqa est un nestorien d' origine de Baalbek, qui a traduit une grande quantité d' ouvrages mathématiques et philosophiques du grec et du syriaque en arabe, selon le *Fihrist* d' Ibn al-Nadîm. Il vint à Bagdad, dédia une partie de ses traductions au calife abbasside. Il vécut vers la fin du deuxième siècle de l'hégire jusqu'à la troisième. (*Fihrist*, p. 410-411). L'auteur expose dans la préface qu'il a l' intention d' exposer la différence entre l' âme et l'esprit et la nature de l'âme pour satisfaire la curiosité scientifique du calife abbasside et il ajoute qu'il a profité des dialogues de Platon tels que Phédon, Timée et De Anima d'Aristote et de Théophraste, du livre de Galien sur la conciliation des opinions entre Hippocrate et Platon et de ses livres sur l'anatomie et la physiologie et il les a

VII. L'opuscule sur les réponses des questions (*Risala fi jawab al-masail*) - Anawati en parle sous le nom de "La question et la réponse," (*Al-sual wa'l Jawab*), Ibn Sina adresse la parole probablement à son disciple et ami Jozjanî, par des titres respectueux tels que "mon maître, mon grand, mon frère". Les manuscrits sont les suivants :

- a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp 567, *ta 'liq*
- b. Ayasofya, No 2457, 15 lignes, pp 54-57, *ta 'liq* clair avec enluminure.
- c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes  $\times$  mots, pp 117-118, grand *naskh* calligraphique, les titres sont en rouge.
- d. Pertevpaşa, No 617, 21 lignes  $\times$  14 mots, pp 122-124, *ta 'liq*
- e. Haziné, No 1730, 31 lignes  $\times$  13 mots, pp 260-261, *naskh*
- f. Nuruosmaniye, 4894, 37 lignes, pp 479, *naskh*.
- g. Yıldız, (Université) No. Privé; 395 19 lignes, pp 83-85, *naskh*.

VIII. L'opuscule sur les réponses de 10 questions (*Risala ajwiba an 'aşar masa'il*). Ibn Sina répond ici aux questions d'un de ses disciples dont le nom n'est pas mentionné. La première traite de la cause dernière, la seconde de la vérité de la nature, surtout d'après les médecins, la troisième de l'âme, l'Intellect et l'esprit universel, la quatrième traite de la nature animée ou inanimée des astres, la cinquième de la nature de l'éternel, la sixième de la nature de l'Un, la septième de la différence entre l'acte volontaire et l'acte naturel, la huitième traite de la nature du néant, la neuvième traite de la définition de l'être, et la dixième de la relation de l'Intellect avec l'agent. Ces dix problèmes essentiels de la philosophie péripatéticienne et les réponses données par Ibn Sina sont très significatifs au point de vue de la compréhension de son système.

Les manuscrits existant dans les bibliothèques d'Istanbul sont les suivants :

- a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp 409-413, et pp 570-574, *ta 'liq*

e. Bbl. d. l'Univ. No 1458, 19 lignes  $\times$  27 mots, pp 75 - 86.

f. Anawabi cite aussi deux manuscrits de Leyden et du British Museum. Osman Ergin parle d'une impression de ce livre, mais Anawati na pas pu le trouver.

V. Les problèmes psychologiques (*Masail an ahval-al-ruh*) réponse donnée par Ibn Sina à Ibn Miskavayh.

Ce recueil est écrit par le philosophe pour répondre aux questions d'Abu Ali Miskavayh (ou Ibn Miskavayh) qui est un des continuateurs de la philosophie de Farabî, l'auteur du "grand salut", et du "petit salut", l' "amélioration des meours,, et surtout d'une grande histoire intitulée, "les experiences des peuples,, (1).

Ibn Miskavayh pose ces questions sur l' âme: "D'où est-elle produite, jusqu'où elle peut subsister, sous quelle forme, comment peut-on la représenter par les images? ... etc... "Ibn Sina répond à ces questions par des phrases aphorismatiques qui donnent une idée claire sur la pensée péripatéticienne de l' Islam, conciliant Aristote et Platon sous l'influence du néo-platonisme. Les manuscrits sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp 478 - 479, ta 'liq

b. Pertev paşa, No 617, 20 lignes  $\times$  14 mots, pp 25-26.

VI. L' opusculé d' Ibn Sina, écrit pour Abu 'Ubayd Jozjanî sur le problème de l'âme (*Rasâil al-şaykh li Abi Ubayd al-Jozjanî va Abi Said Abi'l - Khayr fi amr-al-nafs*). Ibn Sina adresse la parole à Abu Ubayd par les tires "juriste,, (*al-faqîh*), "mon maître,, qui expriment son intimité et sa gratitude envers son disciple préféré. L'opusculé ne contient pas une particularité au point de vue de sa conception psychologique. Seulement il applique ici sa théorie du nécessaire et contingent, du possible et de l'impossible au problème de l'âme. Il ya deux manuscrits dans les bibliothèques d'Istanbul.

a. Ayasofya, No 4829, 35 lignes  $\times$  17 mots, pp. 51-52 *naskh*

b. Ayasofya, No 4849, 21 lignes  $\times$  10 mots, pp. 27-31 *naskh*

c. En outre Anawati cite un manuscrit existant au Caire: *Timur Majami* No 200.

(1) Tecarüb -al- ümam, Tahzib al ahlâq, Al-favz - al - asgar, El-favz - al - akbar

de la religion d'Hermès. En dépit des protestations des philosophes musulmans contre cette tendance anti-scientifique, elle a pu trouver la possibilité d'expansion dans les milieux pseudo-philosophiques sous forme d'un syncrétisme qui a l'ambition de concilier les idées hellénistiques et néo-platoniciennes avec celles du gnosticisme. Ainsi qu'un courant strictement astrologique représenté surtout par le pseudo-Majritî dans son *Gayat al-hakim* s'oppose à un autre courant des philosophes illuministes qui se dirige vers un spiritualisme, loin de le prendre dans le cadre d'un réalisme naïf.

Entre ces deux courants, nous constatons les philosophes qui étaient enclins ou bien vers l'explication des phénomènes naturels par des causes supra-lunéaires, ou bien vers une explication naturaliste, basée sur la conception déterministe métaphysique. Cette dernière, exprimée tacitement par Farabî dans son *Epître sur ce qui est vrai et ce qui est faux dans l'astrologie*. Ibn Sina, bien qu'il soit inspiré de son prédécesseur, paraît plus catégorique dans ses discussions avec ses adversaires. Un tel livre, systématique et bien clair, ne nous semble pas être composé par un auteur ultérieur, car, après le 11<sup>ème</sup> siècle, la tendance scientifique va reculer devant l'expansion de la pensée théologique des Echarites, ou bien devant la domination de la pensée mystique propagée surtout par les sectes du 12<sup>ème</sup> siècle.

Les textes principaux de *La réfutation de l'astrologie* d'Avicenne qui se trouvent dans les bibliothèques d'Istanbul sont les suivants (le livre porte le sous-titre: "*la désignation pour la science corruptrice de l'astrologie*„.)

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp. 165 - 174, ta 'liq clair.

Das la préface de ces manuscrits, le copiste dit qu'il a trouvé un exemplaire par l'orthographe de Mansur b. Zayla, et le discours est très proche du style d'Ibn Sina, mais qu'il ne savait pas exactement que celui-ci lui appartient.

b. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, ta 'liq.

c. Köprülü, No 1589, pp 108 - 116, par une écriture *naskh*.

d. Nuruosmaniye, No 4894, 38 lignes, pp 501 - 506 *naskh*.

## a. Ahmed III No 3447.

IV — *Epître sur la réfutation de l'astrologie: Risala fi ibtal ahkam al-nujûm*. Prof. A. Ateş le considère comme un livre apocryphe et attribué à Ibn Sina (dans son étude sur le "livre du Talisman" d'Avicenne, paru dans la Revue *İlahiyat*, No 3-4, Ankara). Selon l'auteur de cette étude Ibn Sina avait incliné, dans l'étape postérieure de sa vie, aux connaissances extra-scientifiques on bien vers les sciences occultes. A. Ateş pour fortifier sa thèse ne se contente pas d'alléguer des arguments sur son évolution vers "la philosophie orientale,,"; en même temps il trouve nécessaire de démontrer que le grand péripatéticien n'a pas écrit un livre de réfutation sur l'astrologie. Bien qu'il y ait une périphrase dans la préface de cet épître qui donne la possibilité d'une telle supposition (la périphrase douteuse sur la copie du livre) nous connaissons déjà les idées du philosophe, à l'occasion des météores, sur la réfutation des conceptions non-scientifiques dans son *Şifa* [E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum*.] En outre, nous avons exposé ses discussions avec Al-Birunî dans lesquelles il continue de garder la même attitude dans les dernières années de sa vie. D'autre part, Al-Birunî, versé dans la science indoue, était un partisan convaincu de l'astrologie. Il avait défendu ses idées, dans le Livre de l'Inde, et surtout dans un traité sur la défense de l'astrologie (1). Ses discussions très sérieuses avec Ibn Sina, et sa ferme conviction sur ce chapitre sont des arguments, pour notre part, de l'esprit scientifique de ce dernier. Cependant il nous reste encore beaucoup de côtés obscurs dans l'évolution et l'interpénétration des idées du 10<sup>ème</sup> siècle.

Ibn Sina a étudié dans ce livre toutes les idées astrologiques de son temps transmises depuis les oeuvres semi-apocryphes de Jabir bin Hayyan; il a fait une critique sérieuse sur la conception de l'influence des astres sur la destinée humaine. Il paraît que cette conception est héritée à l'Islam du sabéisme et

(1) Ahmed III, No. 3477, la date de copie 871 de l'hegire  
 Ahmed III, No. 3478, " " 872 "

c. Ragıb paşa, No 1461

d. Bbl. d. l'Universite No. 1458, pp. 54 — 55

3<sup>2</sup>. — Lettre à Abu Said Abu'l-Khayr

a. Ayasofya, No. 4851, 13 × 18. 15 lignes × 10 mots, pp. 18-21, *ta 'liq*

b. Nuruosmaniyé, No 4894. Les questions d' Abu Said et les réponses d'Ibn Sina, cité par L. Massignon (*Recueils de Textes inédits concernant l' histoire de la mystique en pays d' Islam*, p. 189)

4. Lettre d' Ibn Sina à Jozjanî: *Risala fi'l-intifa 'amma nusiba ilayhi*

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp. 213-214 *ta 'liq*

b. *As'ad effedi*, No 3688, 20 lignes, pp 84 - 86, *naskh*

c. Hamidiyé, No 1447 - 48

5. Lettre d' Ibn Sina à l'emir Ala'ud-davla Kakuvayh

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots. pp 215 *ta 'liq*

b. Hamidiyé No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894

6. Lettre d' Ibn Sina à Tahir bin Hassul.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 14 mots, pp 217 - 218, une belle écriture *ta 'liq*.

b. Hamidiyé, No 1448.

7. Lettre d' Ibn Sina à Ja'far al-Qaşanî.

a. Hamidiyé, No 1448.

8. Lettre d' Ibn Sina à Abi'l-Fazl bin Mahmud.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 19 mots, pp. 219, une belle écriture *ta 'liq*

b. Hamidiyé, No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894.

9. Lettre d' Ibn Sina à Şeyhk Abi'l Qaassim bin Abi'l-Fazl.

rimé au Caire dans l'Opera intitulé *Jami<sup>c</sup> - al - badayi<sup>c</sup>*.

b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes.

c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes  $\times$  17 mots en 6 pages, par une belle écriture, grand *naskh*.

d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes  $\times$  10 mots, pp 54-60.

e. Ayasofya No 4853, lignes 21  $\times$  10 mots, pp 12 - 17 l'écriture *naskh* claire.

f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 41/2 papiers, *ta 'liq*.

g. " " 1452, 5 papiers.

h. Feyzullah, No 2188, 19 lignes pp 211-220, *ta 'liq*, le pointillage insuffisant.

i. Köprülü, No 1602, 38 lignes  $\times$  19 mots, pp 11-13, *ta 'liq*

J. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes pp 592-594, *naskh*.

k. Veliyuddin. No 3263, lignes 23  $\times$  16 mots, pp. 52-55, *ta 'liq*.

l. Yıldız (Bbl. de l'Université) 19 lignes, pp 59-63, *naskh*.

m. Bb. de l'univ. No 1458, 29 ligne  $\times$  27 mots, pp 275-277 *ta 'liq*.

Outre ces manuscrits de bibliothèques d'Istanbul, Anawati cite les autres existant dans les bibliothèques de Berlin, du Caire, de Leyden et du British Museum.

## II. Les correspondances d' Avicenne.

### 3. Lettre de Şeykh Ābu Said à Ibn Sina.

a. Ahmed III, No 3447

b. Hamidiyé, 1448

3<sup>1</sup>. — Lettre d'Ibn Sina à Şeykh Abi Said b. Abi 'l-Khayr, le mystique. Lettre d' Avicenne écrite d'abord à Ibn Zayla à l'occasion du livre envoyé par lui au célèbre mystique dans laquelle. il parle de ses entretiens philosophiques et mystiques.

a. Ahmed III, No 3547, 17 lignes  $\times$  15 mots, pp. 189 - 190, par une belle écriture *ta 'liq*.

b. Hamidiyé, 1447; 17 X 33; 25 lignes; 43 papiers; *ta 'liq*

## ANALYSE DES TEXTES

Nous présentons dans ce livre les recueils d'Ibn Sina relatifs aux objections et réponses entre lui et les penseurs les plus connus de son temps et quelques-unes de ses lettres qui ont une signification philosophique parmi ses correspondances dont la plupart semble perdue. Outre ces épîtres, nous donnons sa réfutation de l'astrologie et son *Traité de l'âme*, un de ses nombreux livres sur la psychologie. Pour faciliter la compréhension de l'évolution de la psychologie islamique depuis Alexandre d'Aphrodise et Jean le Grammairien jusqu'à Ibn Sina, nous donnons aussi *le livre sur la distinction de l'âme et de l'esprit*, écrit par Qosta bin Luka, avec le fac-similé original.

1. Objections et réponses entre Ibn Sina et Abu Reyhan al-Birunî: Les discussions entre ces deux penseurs contemporains sont rassemblées en deux épîtres; le premier porte le titre de *Ajvibat sitt 'aşara mas'ala li Abi Reyhan* (Al-Birunî) qui comprend plusieurs objections d'Al-Birunî sur l'être etc. et les réponses données par Avicenne; quoique le titre atteste 16 questions, recueils contient 17, même 18 questions et réponses.

a. Le seul exemplaire du manuscrit existe dans la bibliothèque Ahmed III (Palais de Topkapou) No 3447, pp 372 - 379, avec une orthographe de *ta'liq*: chacune des pages comprend 17 lignes  $\times$  17 mots (approximativement).

2. Réponses de dix questions: *Al-ajvibat an-il-masa'il al-‘aşar (masail fi'l-hikma Javaban li Abi-l-Reyhan al-Birunî)*. Les manuscrits de ce recueil sont assez fréquents. Ils sont étudiés par Osman Ergin et Anawati dans leur bibliographie sur les ouvrages d'Avicenne.

a. Ahmed III, No 3447 pp 409-413 et 570-574, 17 lignes  $\times$  15 mots, par une écriture *ta'liq*. Nous avons pris ce manuscrit comme le principal, et nous l'avons comparé avec le texte imp-



Abu'l-Husayn Abd-al-Jabbar b. Ahmed b. Ab-dal-Jabbar al-Hamadani al-Astar'abadi. Il était le chef des mu'tazilites. Parmi ses ouvrages on cite les noms de *Tanzih al-Qur'an an-il-matâ'in, Emali*. (*Risala mustatarife*, p. 120, Al-Kutubahane. Vol I. p. 155, écrit en langue ordu et traduit en persan. Eu 1328 de l'hégire, p. 124) Il est très probable que ce chef des dissidents se trouvait parmi les contradicteurs d'Ibn Sina. D'après *Milal va'l-Nihal* (vol I. p. 38) Abd-al-Jabbar était contemporain et ami d'Abu Manur Jobbaï. N'oublions pas que ce dernier avait fait des discussions avec le philosophe, un chiite acharné et avait écrit plusieurs livres sur la théologie. Il était nommé le juge (qadhi), à Raghès, (Rey), Qazvin, et autres, sous le règne de Fahr-al-davla, le roi bovayhide (mort en 415 de l'hégire). Il est l'auteur d'un livre intitulé *Les cinq principes (Usul-i-hamsa)* dont les commentaires existent dans nos bibliothèques (Lisan-al-mizan, vol 3, p. 386).

<sup>23)</sup> Şahristani. *Al-musarî va'l-musara*<sup>c</sup> (ou *al-musaraat*). Bibl. d'Ayasofya. No. 2358), (*Musari va'l-musara fi'l-mn'hakama bayn al-Şahristani ve Ibn Sina fi'l-ilm al-kalâm*). Dans la préface on cite le nom de celui qui a classé ces discussions, ou plutôt ces conversations imaginaires, car Ibn Sina et Şahristani ne sont pas contemporains. Il paraît que ce dernier a mis en ordre les thèses principales du philosophe pour les réfuter une à une au point de vue théologique. Et c'est son élève Majd al-din Abu'l-Qassim Ali bin Ja'far al-Musevi (le juif) qui les a copié ou peut-être classé. Ce livre précède "*La destruction des philosophes*," (*Tahafut al-falasifa*) d'al-Gazzali. Mais la renommée de celui-ci et l'importance des problèmes qu'il avait traité dans sa réfutation a éclipsé le premier.

des livres en arabe. Son nom complet est Abu'l-<sup>c</sup>Ala Muhammed b. <sup>c</sup>Ali b. Hassul. Il est mort en 450 de l'hégire. Parmi ses ouvrages nous pouvons citer particulièrement un livre sur les turcs (traduit par Ş. Yaltkaya) publié à Belleten No. 5—14.

<sup>18</sup>) *Jami' al-Badayi'* (Mélange d'opuscules des différents auteurs) Le Caire. Muhyiddin Sabri al-Kurdi. Imprimerie *al-saada*. 1917.

<sup>19</sup>) Nous en avons parlé dans la note relative à Al-Masumi.

<sup>20</sup>) Thémistius est un des grands commentateurs d'Aristote. Il vécut au 4<sup>ème</sup> siècle, après l'éclosion du néo-platonisme. Il a écrit ses commentaires sous l'influence de cette philosophie dominant au Proche-Orient. Les livres de Thémistius, de Jean le Philophon et partiellement de Simplicius ont pénétré dans les monastères nestoriens. Et par ce moyen, ils s'infiltrèrent dans la Pensée de l'Islam. Farabî, Ibn Sina et les autres, au lieu d'entrer en contact direct avec les ouvrages de Platon et d'Aristote, certaines exceptions à part, préféraient les connaître sous l'angle de ces commentateurs néo-platoniciens.

<sup>21</sup>) Baihaqi, p. 28—29.

<sup>22</sup>) Al-Qadhi Abd-al-Jabbar est l'auteur d'*Al-muhit bi'l taklif*, histoire des dissidents (mutazila). Il est un des derniers dissidents avec Zamahşari. Le célèbre exégète du Coran, qui ont vécu vers la moitié du 10<sup>ème</sup> siècle. Si l'on regarde l'opuscule d'Ibn Sina, il paraît qu' Abd-al-Jabbar est son contemporain. Le commentaire de celui-ci pour le *Kitab-al-maqalât* de *Balkhî* fut le prétexte pour la composition de l'opuscule contre les théologiens par Ibn Sina. Ce *Balkhî* doit être Abul-Qassim Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Balkhi, le fondateur d'une secte dite *Ka<sup>c</sup>biya*, s'affiliant à la doctrine de la Dissidence. Il est connu comme l'auteur d'un livre intitulé *al-maqalât*. (*Al-farq bayn al-firaq*, p. 103. sahrisani *Milal va'l-nihal*. Vol I, p. 37) Ibn Nadim en parle comme l'auteur des exégèses (mort en 319 de l'hégire). d'Abu'l-Qassim *Balkhî* dans les chapitres sur la puissance et la liberté humaine (*Maqalât al-islamiyyin*. p. 200—223). Quant à Abd-al-Jabbar, nous le connaissons par le moyen de l'*histoire de la théologie* de *Şibli No'mani* parmi les auteurs réfutant le manichéisme. *Al-<sup>c</sup>alâm* (*Qamus al-tarajum*, Le Caire) en parle comme le juge des juges (*qadhi al-qudhat*) et il donne son nom complet :

et se mêla à la concurrence politique entre cette dynastie et les bouvayhides qui étaient batinides.

<sup>13)</sup> L'élève préféré du maître Abu Abdullah al-Ma'sumi (Muhammed b. Ahmed) al-Hakîm ou le juriste (al-faqih) avait défendu Ibn Sina contre Abu Reyhan par un livre de réfutation. Le philosophe l'avait dédié son *livre de la nature de l'amour*. Il est l'auteur d'un opuscule sur les *Séparés* (al-mufaraqat), des livres sur "les nombres des intelligences et des sphères," (a'adad al-uqul va'l-aflak), "l'ordre des créatures," (tartib al-mubda'at) dont chacun existe dans la Bibliothèque de Nizamiye à Nissabour; Jamal al-Mülk, fils du grand vizir des Seldjoucides Nizam-ül-Mülk avait pris un exemple. Ce livre était estimé par tout le monde; Ibn Sina disait pour Al-Ma'sumi: « il est pour moi ce qu'est Aristote pour Platon. » Selon Bayhaqi *Le Traité sur la mondanité de Dieu* est attribué à lui. Et vraisemblablement il est son auteur. Il est mort en 1038 (430 de l'hégire) (Ali b. Zaid al-Bayhaqi: Tatimma Siwan al-Hikma. Lahore. 1935. p. 95—97).

<sup>14)</sup> Al-ajwibat sitt aşara mas'ala li Abu Reyhan al-Biruni.

<sup>15)</sup> Cité par Brockelmann. Osman Ergin. Anawati, etc...

<sup>16)</sup> Nous savons quels sont ces savants attaquant Ibn Sina; d'après sa biographie, outre Al-Birunî nous connaissons sa discussion avec Abu Mansur Jobbaî et Ibn Miskavayh. L'auteur des « Expériences des Peuples » l'avait reçu un jour chez lui. Ibn Sina, en entrant, avait jeté une noix et lui dit: « Mesure la distance de cette noix par les cheveux; Par contre, Ibn Miskavayh lui jeta des fascicules de sa Morale en disant: « D'abord, améliore ta conduite. Puis tu pourras mesurer la distance de la noix. Toi, tu es plus loin de perfectionner ta conduite qu'il n'est en mon pouvoir de mesurer la distance. » (Baihaqi, p. 28—29). En outre, si l'on regarde la tenue embarrassée de la lettre, il y avait en ce temps là, beaucoup d'envieux parmi les hommes de lettres et de science. Abu'l Qassim Kirmanî faisait des dispuses excessives avec le philosophe dépassant parfois les limites de la politesse. Il l'accusait de sophisme. Ibn Sina en a parlé dans ses lettres adressées au ministre Abu Yusuf Hamadanî, auquel il avait dédié son livre al-Adhhaviya. (Baihaqi, p. 32—33).

<sup>17)</sup> Tahir bin Hassul, un des notables et académiciens des bouvayhides et de Gaznévides [*Divan al-Rasâ'il*] qui a écrit

et qu'il te dévoile la vérité de l'infidélité. (L. Massignon. Avicenne et les influences orientales. La Revue du Caire, Millénaire d'Avicenne. Juin. 1951, No. 141, p. 11).

6) Nous avons mis quelques-unes de ces lettres parmi les textes arabes. Des phrases obscures et mystiques que nous avons tâché de traduire attestent l'influence de la terminologie mystique d'Al-Hallaj, et confirment la thèse de L. Massignon.

7) Cette tirade montre qu'Ibn Sina, inclinant vers la philosophie illuminative, et même vers le mysticisme comme état d'âme et comme une étape supérieure de la représentation du monde, ne pratique jamais l'ascèse qu'il estimait sans réussir à s'y-donner entièrement.

8) Bien que cette lettre soit adressée à Ibn Zayla, le contenu est relatif aux problèmes et réponses entre le mystique et le philosophe; Abu Mansur al-Husayn b. Tahir b. Zayla est d'origine d'Isfahan, il est mort en 440 de l'hégire.

9) Cet opuscule est imprimé par Mehren, Leyden, Brill, 1899, 3<sup>ème</sup> livraison.

10) Abu Hosain Ahmed al-Sahli, est le vizir d'un des rois khwarazmshahides Abûl Abbas Me'mun. Il est le frère d'un autre vizir, que le philosophe avait dédié son "livre d'Elixir", [*Risala al-iksir*]. Il est connu par ses poèmes et passa la dernière partie de sa vie à Baghdad, où il est mort en 1027 (418 de l'hégire).

11) Ala'ud-davla Kakuvayh est un des rois de la dynastie Buvayhide, protecteur et ami d'Ibn Sina. Nous avons mis des notes brèves sur ce sujet dans la première livraison. (Cf. Encyclop. de l'Islam. Vol. II, p, 709) Il a lutté avec Mahmud Gaznévide.

12) Abu Reyhan al-Biruni est un des plus grands savants du monde islamique. Il est connu surtout par ses expéditions scientifiques, aux Indes et en Iran, et par son érudition dans les sciences et les croyances de l'Orient-Moyen. (Cf. in « Islam Ansiklopedisi ». Al-Biruni, en turc, par M. le Prof. Zeki Velidi Togan, vol II pp. 635—645). Cet article biographique et bibliographique est très détaillé. Pour son activité astronomique et mathématique dans le même volume. Cf. l'article de Fatin Gökmen (en turc p. 645—646). Al-Biruni, outre son *Livre des Indes* et les *Oeuvres survivantes*, est l'auteur d'une multitude d'ouvrages mathématiques, physiques et philosophiques. Il était protégé par les Gaznévides,

<sup>3)</sup> Abu'l-Faraj b. Tayyib al-Ja'eliq était un grand medecin de Bagdad et connu aussi par ses ouvrages philosophiques. Il enseignait la médecine et les sciences naturelles dans l'hôpital d'Ahudi de Bagdad. Il a commenté certains livres de Galien, d'Aristote et d'Hippocrate. Il était contemporain d'Ibn Sina. Celui-ci estimait sa connaissance profonde en médecine, mais critiquait ses études philosophiques. (Ibn Abi Usaybia. *Tabaqat-al-atibba* vol. I. p. 239—241). Ibn Sina, non seulement avait critiqué Abu'l-Faraj, mais il a également écrit des réfutations et des pamphlets dont l'un est publié dans notre première livraison. Il disait pour lui: «Celui qui prend un livre de lui, doit le rendre au libraire sans demander le prix versé en l'achetant». Il paraît qu'il y avait des motifs d'envie et de concurrence entre les deux savants, car Abu'l Faraj est un des maitres de Bagdad et participait aux travaux de l'Académie de la sagesse (*Bayt al-hikma*) par ses livres sur la logique. Dans une autre tirade Ibn Sina en parle en ces termes: «Ja croyais qu'il prédominait en médecine, mais j'ai vu que son style n'est pas clair. Quelques-uns de ses écrits sont exacts, quelques-uns sont erronés, car il est un cempilateur, mais non pas un homme de science et de l'art» (Ali b. Zaid al-Baihaqi, *Tatimma Siwan al-hikma*. Lahore, 1935. p. 27—29). Baihaqi ajoute que la satire d'Ibn Sina allait jusqu'à décourager l'autre.

<sup>4)</sup> Cf. la première livraison: L'opuscule d'Albu'l-Faraj sur l'unité des quatre puissances naturelles: attractive, nutritive, répulsive et digestive; et la réfutation écrite par Ibn Sina pour cet opuscule.

<sup>5)</sup> Abu Said b. Abu'l-Khayr est un grand mystique, contemporain d'Ibn Sina. Il vécut à Khorassan et en Iran, et est connu surtout par ses oraisons mystiques intitulés "Les états d'âme et les paroles," (Halât-u-sukhanan). L. Massignon dans son article sur les influences orientales parle des relations entre le mystique et le philosophe: «Dans une réponse à Abi al-Khayr, qui, au temps d'Avicenne, était le chef des soufis à Nichapour, le philosophe emploie un certain nombre de mots obscurs du vocabulaire technique de la mystique de Hallaj, notamment, par exemple: «l'entrée dans l'infidélité véritable et la sortie de l'Islam métaphysique» et cela est pris de l'extérieure de la loi

<sup>1)</sup> Nous avons mis la biographie d'Ibn Sina, écrite par son ami et son disciple Abu Ubayd al-Jozjanî, à la première livraison de cette série. La biographie du philosophe, avec certaines variantes, dans le *Tabaqat al-atibba* fut traduite en turc par le Prof. Şerafettin Yaltkaya et publiée dans les Mélanges parus à l'occasion du 900<sup>ème</sup> anniversaire de la mort d'Ibn Sina.

<sup>2)</sup> Une partie de ces opuscules fut publiée par M.A.F. Mehren sous le titre général de *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, parmi lesquels se trouvent le Traité de l'Amour. Le Traité sur la Nature de la Prière, la Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait, traité sur la délivrance de la crainte de la mort, le Traité sur le Destin, le roman allégorique Hayy b. Yaqzhan, etc. La philosophie illuminative ou "orientale", qui était promise dans la préface de Chifa peut être «la sagesse orientale» (Hikmat al-maşriqiya) qui est perdue et dont nous ne possédons qu'un fragment, «la logique des Orientaux» (mantiq-al-maşriqiyyin) et les gloses écrites pour la pseudo-théologie d'Aristote. La première est publiée par A. Badavi et la seconde traduite par Vajda dans la Revue Thomiste II, 1951. Une partie du *Livre de la distribution* (Kitab-al-insaf) que nous possédons dans les Bibliothèques d'Istanbul peut être considérée, dans une certaine mesure, comme un ouvrage de cette seconde période de sa vie. Car l'auteur, au lieu de préciser sa conception définitive, rapproche et compare les philosophies orientales et occidentales. Pour notre part, le philosophe n'a jamais atteint un but promis, mais sans briser le cadre péripatéticien constitué depuis Farabi et systématisé par lui dès sa jeunesse, a cherché des échappatoires dans le néoplatonisme, dans le gnosticisme et même dans les courants syncrétistes de l'Iran et des Indes qui les nomme «orientaux». Et il a trouvé la solution non pas dans un illuminisme déclaré, mais du passage graduel de l'intelligence à l'intuition, du matériel au spirituel, du rationnel à l'irrationnel qui a revêtu la forme d'un progrès continu vers le mysticisme. En dépit des essais fréquents d'aujourd'hui pour réduire toute la philosophie avicennienne à une philosophie mystique, nous nous contentons d'y voir un passage conscient et scrupuleux entre les modes de pensée de son temps.

théologien, avec les idées avicennniennes, presque un siècle après la mort du philosophe. Şahristanî expose et critique les idées principales d'Ibn Sina sous forme d'une série de questions et de réponses. Il paraît que ces discussions étaient classées par un des élèves de Şahristanî, sous le titre *Aḡ-musāri va'l-musāra* (28). L'auteur cite son nom à la 3<sup>ème</sup> page: Sayid Majdaddin Abu'l-Qarim Ali b. Ja'far al-Musavî, le cadet des disciples de Şahristanî, celui qui a assisté à la composition de *Milal va'l-Nihal*. Pour le disciple, la discussion de son maître avec le plus grand philosophe du monde Ibn Sina est une chose très importante. Le théologien prend en considération les livres essentiels d'Ibn Sina, surtout le *Şifa*, le *Nojat* et le *Tâliqât* qui sont les meilleurs. Le *Musaraat* contient d'abord 7 problèmes de métaphysique et 70 problèmes de logique, de sciences naturelles et de théologie. Les questions de la 1. ère partie sont les suivantes: 1) l'existence de l'Être nécessaire 2) l'unité de l'Être nécessaire 3) la connaissance de l'Être nécessaire 4) la production du monde 5) la consécration de ces principes aux problèmes difficiles et aux doutes compliqués.

A. — Dans la discussion de l'être, les théologiens ne s'excluent pas à la division de l'être. Ils disent que l'être se divise en ce qu'il est Premier et en ce qui ne l'est pas, et celui qui est Premier se distingue en substance et accident, et ils entendent par substance l'étendue, celle qui exclut son semblable de devenir la même chose; ils entendent par accident, celui qui consiste par l'étendue et ils nient le contraire. La 1<sup>ère</sup> partie est exacte, et quand les conditions de contrariété (تقابل) manquent essentiellement, temporellement, spatialement et par dignité, dans les premiers sens, elle chancelle entre l'affirmation et la négation. La seconde division n'est pas exacte et quand on interprète, elle signifie l'impossibilité de la 3<sup>ème</sup> partie qui n'est pas étendue et qui ne consiste pas dans l'étendue.

Ces matières de discussions qui sont très vastes (258 pages) contiennent presque toutes les questions relatives à la philosophie péripatéticienne et les réponses données par la théologie créationniste et atomiste (*acharite*) de l' Islam. En dépit de son envergure si étendue, il est regrettable que ces objections présentées sous forme de discussion soient éclipsées par la renommée des objections d'Al-Gazzalî.

La réponse: J' ai réfléchi, mais je n'ai pas attribué quelques paroles à celui qui doute, selon lesquelles Lui est loin de l' espace infini (*fazâ*) et dû vide, mais il nous a communiqué, à l' honneur de ce problème de l'espace infini, qu'il était proposé d'abord par l'Ecole de Pythagore, par les symbolistes et ésotériques, quand ils disent que le vide englobe toutes les choses de l' extérieur, et que les corps naturels se produisent par la voie de la respiration pour être distingués de lui, cela veut dire dans l'espace vide. Mais notre parole ne correspond pas au non-corps, et le non-corps, est un concept le plus général. Le vide, s'il existe, est le non-corps, cependant il est le non-corps, apte à être combler et comme les corps, il a lui-même la durée dans toutes les dimensions. Mais l'espace infini est une puissance divine, dans laquelle est possible d'être le corps ou bien dans le corps. Puisqu'il est impossible que le non-corps soit en mouvement, il faut qu'il soit le corps, et cette conception appartient au poète Epyodes (*Hésiode*); selon lui Dieu a créé d'abord l'espace infini (*fazâ*), puis la terre, etc.. Tandis qu'une école des naturalistes a attribué au vide l'Etre suprême, parmi lesquels nous pouvons citer Zimokratis (*Démocrite*), Epyodes (*Hésiode*) et Lokibos (*Leucippe*) ou *Lucrèce* et ceux qui ont transformé le vide en être et qui ne l'ont pas pris au sens figuré ni symbolique, ils ne l'ont pas mis au degré honorable de l'Etre, mais les investigateurs les plus connus n'admettent guère l'être du vide de toute façon, et mettent son nom parmi l'ensemble des noms qui signifient un sens constant dans l'entendement et ne signifie pas le sens qui se produit dans l'être et ils ont l'argument que le vide existe, mais n'est pas dénué de sens dans les diamètres (انطار) et ils arguèrent que si le vide se trouve avec cet attribut, il est impossible qu'il englobe le corps, car la chose en soi-même ne peut pas renfermer le corps, et s'il exclut le corps, ce n'est pas par la cause de ses qualités, mais par la cause de ses dimensions empêchent son intervention. Ils constatent que les accidents tels que la couleur, l'odeur n'ont pas de dimensions en soi, mais chacun a une dimension qui est commune, et c'est la dimension qui l'attribue au corporel.

Une autre discussion était faite par Şahristanî, le célèbre



est impossible qu'il descende et se transmette d'un état à un autre et il n'y a pas en lui de modification ni de changement, et celui-ci exige un état et il était éternel dans le passé et dans l'avenir, indestructible, car le néant et la production sont deux ordres de jugements de l'existence indescriptible, parce qu'il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché et par sa subsistance toute chose (existe), et lui est supérieur dans son infériorité, et inférieur dans sa supériorité, comme disait Dieu (علو كبريا); puis Il dit: Par le côté imaginaire, ou par le côté de signification, les corps sont existants avec lui, c'est-à-dire qu'il contient toute chose. La substance n'est pas suffisante à elle-même. Dans la substance il y a la contiguité, la non-quantité de la substance lucide intervient avec la substance dense. Je dis, je ne comprends pas la quatrième. Il dit: est-ce-qu'il est vrai que l'accident se trouve avec un autre accident dans un réceptacle unique, quand ils sont d'un genre unique. Je dis: oui! Il dit: Chacun de ces accidents s'étend seulement au possesseur, et les autres ne l'excluent pas. Je dis: Est-ce qu'il va vers les directions? Il dit: non, car elle est l'essence unique, et il est impossible pour une chose unique d'aller vers les directions, et lui est un, et non pas une partie de lui-même, et on ne décrit pas la coupe, ni l'axe, ni la fin ni la particule, etc... et ils se produisent d'après les nombres composés, et l'un ne décrit pas la moitié, le tiers, le quatrième (quart) parce que celui-ci est de l'ordre du nombre. Et je dis: Quelle est la perpétuité et son existence? Il dit: sa survivance correspond (مصححاً) à la continuité du temps, comme les mouvements des Sphères: Et si son existence n'était pas perpétuelle, comment serait-il possible le mouvement et le repos des corps, et l'argument de celui-ci est qu'il existe partout. Il est toujours avec vous où vous êtes présent. Je dis: Lui est puissant, vivant, voyant et écoutant (فادر، حي، بصير، سميع) Il dit: oui, mais lui a besoin d'élargir l'intuition (Illumination) et l'expression. Ensuite il sait cela, car tout ceci vient de l'exigence de l'attribut de son essence par l'incarnation de cet attribut sans distinguer toutes les essences. Notre sage-maître demande qu'on fasse le commentaire de moi, ce que j'ai trouvé ici, pour soit la guérison (شفا) et pour que les hommes accumulent la nourriture (اجراً جزيلاً).

réponses intercalées par Abu Reyhan entre deux discussions étaient si agressives et dépassaient tellement les limites de la politesse que le philosophe dut s'abstenir de la dispute et la réponse était prise par Al-Ma'sumî (21). Pour l'historien, Ibn Sina avait déjà pris la même attitude agressive contre Abu l-Faraj (comme nous avons tiré quelques extraits) mais les attaques d'Abu Reyhan «lui avaient fait goûté l'amertume de la satire». Et il ajoute le proverbe qui dit «celui qui blasphème le peuple sera blasphémé». Nous pouvons ajouter le hadis (la parole du Prophète): «Celui qui blâme son prochain par un péché, ne meurt pas avant de le commettre».

Une des discussions notables d'Ibn Sina se rapporte à la théologie dissidente, faite entre lui et Qadhi Abd-al-Jabbar. Le *Risâla* porte le titre: «L' opusculé de certains théologiens à Ibn Sina et ses réponses». Le philosophe commence en ces termes: «Il m' a demandé dans ma jeunesse: quelle est l'immensité qui contient toute chose, à laquelle on a donné le nom des principes: quelques-uns disent le *fazâ* ou bien l'espace infini et le centre, et les théologiens le dénomment la direction et l' étendue, les dissidents (مخاذاة) *les limites* et tous l'indiquèrent par le mot «où,?». Al - Qadhi Abd - Jabbar (22) dans son commentaire pour le *Maqalâ* de *Balkhî* dit que les croyants (*ahl-al-haqq*) affirment que le *fazâ* est les limites et il n'est pas le corps, il va aux directions et n' a pas de contiguité, de transfusion, de contraire; mais nous l' avons constaté par le terme, non par le sens. Et je dis qu'ils sont vrais seulement dans la dénomination, il dit: «celui qui prétend qu'il est vaste (large) en soi, Dieu est infini et connaissant, je dis que je le connais par imitation, ou par preuve. Il dit non, mais je le connais nécessairement, car lui n'est pas intelligent, si tu le penses, tu le sais par nécessité, avec la moindre réflexion, puis, s'il en doute, le sceptique ne doute pas. Je dis: quel est son attribut et son essence qui le diffère des autres essences? Il dit: son existence est exacte pour toute chose. Je dis: quel est le sens de ta parole exacte? Il dit: s'il n'avait pas son existence, l' existence de la chose ne serait pas exacte et toute chose a besoin dans son existence de l' existence de son essence. Je dis: est-ce que son existence est licite? Il dit: mais il est l' être nécessaire, car il

*Réponse IX* — Il faut que tu saches que la chaleur ne vient pas du centre, car la chaleur n'est immobile que par accident; son existence dans le corps mobile ressemble à l'homme dans un bateau mouvant et il faut que tu saches que la chaleur du soleil ne vient pas à nous par la descente du soleil d'en haut: 1) la chaleur ne se meut pas en soi 2) elle n'est pas le corps chaud qui descend d'en haut, 3) le soleil aussi n'est pas chaud, la chaleur ne se produit pas de ces trois modes, mais elle se produit par interférence de la lumière et la température de l'atmosphère. Ils sont exposés dans le second chapitre de *l'Anima* et dans le premier chapitre du livre de *Sensu* d'Aristote.

*Question X* — La transformation de certaines choses aux autres est-elle par la contiguité et la transfusion ou par la modification? Par exemple, quand l'eau se transforme en air, est-ce qu'il le devient véritablement, ou bien ses particules se différencient-ils jusqu'à se perdre de vue?

*Réponse X* — La transformation des choses les unes dans les autres, ne se produit pas telle que la transformation de l'eau en l'air, car ses particules se différencient jusqu'à se perdre de vue. Ceux qui veulent apprendre celui-ci, qu'ils regardent au commentaire du Livre de la *Génération et Corruptione* et du Livre de *Météorologie* et le troisième chapitre du Livre de *Coelo*, mais je constate ceci par voie inductive. Et je dis que l'augmentation des corps en quantité, comme l'eau chauffée, nous démontre sa transformation en (modification) de ses particules, etc.. Les réponses de ces dix questions appartiennent au *Liber de Coelo* d'Aristote. Maintenant nous commençons les réponses des autres questions. "(Nous avons mis la seconde partie des discussions d'Ibn Sina avec Abu Reyhan à la fin de ce chapitre).

Ibn Sina termine sa dernière réponse en ces termes: "Ce sont toutes les réponses aux questions que tu m'as posées, et il faut que je laisse la parole au *Faqih*, *Al Masumi* quand il enverra cette fois son livre récent."

La façon de traiter les questions par Ibn Sina confirme l'exposé de l'historien Bayhaqi sur ce sujet: lui disait que les

*Réponse VI* — Cette objection vient de Thémistius <sup>(20)</sup>. Nous dirons que le mouvement circulaire dans la Sphère ne se produit pas dans le vide, et il est possible qu'il procède sous forme elliptique ou en lentille, et ça ne contredit pas la thèse d'Aristote. il est possible aussi de réfuter que la forme de la Sphère soit elliptique ou lentille par les arguments, qu'ils ne sont pas naturels ni mathématiques; mais quant à ta conviction que les formes elliptiques produisent le vide dans leur mouvement, que tu as vu chez les étoiles mouvantes dans l'espace de la Sphère, cette conviction ne ressemble pas à celle-ci. Mais la Sphère est elliptique (lentille) et s'il se meut sur son axe le plus long, alors le vide serait nécessaire pour interdire l'existence du corps au-delà de la Sphère.

*Question VII* — Puis il a dit que la droite est le commencement du mouvement dans chaque étoile. C'est pour cela que le mouvement du Ciel vient de l'orient et le contraire n'est pas possible, mais celui-ci repose sur la démonstration par cercle. Le philosophe ne prétend pas que le mouvement de la Sphère vient de l'orient, parce que l'orient est à droite, mais il prétend que l'orient est à droite, car son mouvement procède de l'orient. Il dit que l'orient est à droite de la Sphère, et il est impossible pour l'intelligent de vouloir prouver la nature de la droite de la Sphère, après sa démonstration en elle la droite par essence.

*Question VIII* — Il croit que les étoiles en se mouvant chauffent l'air qui les touche et que la chaleur provient du mouvement, la froideur du repos, et quand la sphère augmente son mouvement, chaufferait l'air qui la touche, et deviendrait le feu qui se nomme éther, etc...

*Réponse VIII* — Le feu n'est pas chez la plupart des philosophes le produit du mouvement du ciel, mais il est la substance et l'élément (اسطقس) en soi et il a la sphère et la position naturelle en soi, outre les éléments. Seulement Thalès, Héraclite, Diogène, Anaximandre voulaient réduire ces éléments en un ou deux éléments. Cette objection ne peut pas être alléguée contre Aristote.

*Question IX* — Si la chaleur venait du centre et s'il ne nous arrivait pas des rayons, est-ce qu'ils sont de corps, des accidents ou autres?

tu n'as pas réussi par ton opiniâtreté et par le dédain que tu as dans ton exposé. Et cette manière d'attaquer d'une façon int-ransigeante n'est pas digne de toi.

*Question III* — Pourquoi a-t-on parlé de six directions dans les cubes, car les directions de ces figures ne sont pas parallèles à leurs surfaces, on peut compléter cette figure jusqu'à devenir des corps formés de vingt-sept cubes, etc...

*Réponse III* — Aristote a parlé de cette question dans sa *Physique* (3ème chapitre) et a donné beaucoup d'éclaircissements à ce sujet.

*Question IV* — Pourquoi Aristote a-t-il attaqué d'une manière insolente la conception des particules (atomes) indivisibles, et il n'a pas compris le corps qui se meut en une seule direction? L'attitude de celui dont j'ai indiqué le nom est très lâche envers ses contradicteurs.

*Réponse IV* — Il n'est pas possible qu'une chose continue soit composée de particules indivisibles sans corps, sans surface, sans mouvement et sans temps. Aristote l'avait déclaré dans le 6ème chapitre de sa *Physique* (*Al-sam<sup>c</sup>-al kiyan*) par les preuves logiques. Il avait fait la même objection à soi-même, et y avait répondu en disant que le corps est indivisible infiniment en acte. Tout ce que tu as dit sur ce sujet n'est que sophisme et topique.

*Question V* — Pourquoi Aristote a-t-il critiqué insolemment l'opinion de ceux qui acceptent un autre monde en dehors de celui dans lequel nous vivons?

*Réponse V* — Ce problème ne se trouve pas dans le livre de *Coelo et Mundo* d'Aristote, en négation de l'existence des mondes, outre le monde sublunaire. Car il ne cite pas que les mondes sont dissemblables d'ici-bas. Le philosophe a critiqué cet argument dans le *Coelo et Mundo*, et il a constaté qu'il n'est pas possible l'existence de plusieurs mondes. S'il y avait plusieurs mondes, ils auraient des caractères communs en nature, car les éléments composant le monde actuel sont simples et communs.

*Question VI* — Il (Aristote) cite que la figure ovale a besoin d'un mouvement circulaire, tandis qu'il fallait qu'elle possède un mouvement ovale (elliptique).

*Mundo*, et j'ai tâché de trouver les solutions, et j'étais pressé de le commenter brièvement. Car quelques occupations m'ont obligé à résumer la parole dans chaque problème. Et il ne sera pas attardée la réponse plus longue dans le livre de *Faqih Al-Masumî* <sup>(19)</sup>:

1. *Question*. Pourquoi Aristote détermine-t-il pour la Sphère la non-légèreté et la lourdeur en ce qui concerne l'inexistence de son mouvement centrifuge ou centripète. Et nous pouvons soutenir quelle est la plus lourde des corps (par supposition) mais non par nécessité. Car celle-ci ne détermine pas un mouvement centripète pour elle.

Réponse 2 — Tu as vu dans tes prémisses que la Sphère n'est ni légère ni lourde, dans laquelle tu admetts qu'il n'y a pas au dessus de la Sphère un lieu où elle se meut vers lui, et il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous pour la cohésion avec ses particules: Je dis qu'il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous, et il n'y a pas un lieu naturel en bas. L'affirmation du vide pour lui n'est pas permise dans la connaissance naturelle (الماليم الطبيعيه). Dans l'intellect agent (actif) et dans la cause première, il n'est pas possible d'exister un mouvement contraignant (الحركة القسرية), mais la nature se trouve entre les deux. Quant à l'intellect actif et la cause première, ils se rapportent à la science. Pour la cause corporelle, il est nécessaire qu'elle possède un des éléments, ou bien composé de ceux-ci.

*II Question*. Pourquoi Aristote a-t-il rendu, les opinions des Temps Aniens et des événements passés sur la Sphère, un fort argument qu'il a cité deux fois dans son livre sur la *Constance de la Sphère*, et pourquoi insiste-t-il sur le faux, il est justifié qu'il est inconnu, et nous ne connaissons que très peu de ce qu'on a noté par les croyants (*ahl-al-kitab*) et ce qu'on parle dans les oeuvres de l'Inde et dans les autres sectes, dont la fausseté est évidente, etc...

Réponse II — ... Tu as pris cette objection, des livres de Jean le Grammairien et d'Alrazes (Abu Bakr) Zakariya Razi. Mais ta parole est pleine de sophismes et d'erreurs, car il fallait que ton jugement soit attaché à la parole d'Aristote, tandis que

de Dieu, sur la démonstration des prophètes et les arguments pour notre Prophète, et quelques uns sur les versets du Coran interprétés par les arguments astronomiques, autres aussi sur la définition des génies (mauvais esprits), quelques-uns sur la réfutation de ceux qui nient la destinée ou ceux qui l'affirment par la fatalité, ainsi de suite. Et ces oraisons sont perdues, quelques exemplaires seulement sont restés chez des amis. Et je voudrais bien que les notoriétés de la religion aient connaissance de ces écrits pour dissiper cette grande calomnie. Je voudrais qu'ils comprennent comment cet homme est dément au point de vue tant de la raison que de la religion, est dévié de la droite voie. Ils disent que mes oraisons sont pleines d'allitérations et de rimes, car ils sont enclins à la satire; mais, en fait, leurs sens sont très altérés et mêlés aux paroles idiotes de quelques Sabéens et chrétiens, et ils attribuèrent à un tel homme et font ainsi une composition désordonnée qui ne ressemble à personne, et quand on m'a présenté à Hamadan une partie de ces compositions, j'étais tout-à-fait étonné de la voir, ils me calomnièrent, ils altérèrent les écrits, ils firent des malices, que Dieu maudisse aussi leur calomnie et leur mauvais augure; et celui que nous avons cité connaisse qu'il est le plus injuste du peuple, etc.,»

Ibn Sina a écrit d'autres lettres à Tahir b. Hassul et Ala-al-davla Kakūyeyh. <sup>(17)</sup> Le premier est connu par ses oeuvres littéraires et son livre sur les vertus des Turcs est traduit en turc par Şarafeddin Yaltkaya.

Mais la discussion avec Al-Birunî n'avait pas encore cessé. Nous avons un autre recueil intitulé "*Risalat al-ajwiba en aşara masâil*," qu'on attribue à cette discussion. Mais ce qui est certain, c'est le *Risala fi ajwibat al-masâil* (Biblio. de l'Univ. D'Istanbul, No, 1438, manusc, feuille: 277) (Nurosmaniyé, 2715, Aya-sofya 4853 Feyzullah 2188). Cet opusculé est imprimé dans le *Jâmi al-badâyi* en Egypte <sup>(18)</sup>.

Dans la préface de ce Risâla, Ibn Sina adresse la parole à Birunî en ces termes: "Je te souhaite le bonheur dans deux mondes. Tu demandes les problèmes qui te paraissent difficiles pour recevoir d'Aristote dans son livre intitulé de *Coelo* et

Il paraît que la discussion entre Ibn Sina et Al-Birunî ne venait pas seulement de la divergence des opinions, mais aussi de la concurrence politique entre deux Etats musulmans. Al-Birunî était le protégé des Gaznévides, Ibn Sina était d'abord celui des Samanides, et ensuite des Buvayhides. Au temps des discussions de deux grands penseurs, la tension politique entre les Gaznévides et ces derniers était très aggravée. Probablement, Abu Reyhan, de neuf ans plus âgée qu' Ibn Sina, fier de son érudition historique et philosophique sur les Indes et sur l'Iran, avait l'ambition d'être unique de son temps et considérait l'éclat du philosophe comme un danger qui allait l'éclipser. En outre, la défense de l'atomisme inclinée vers la pensée hindoue peut nous conduire à croire qu'au fond de cette discussion se cache l'antagonisme entre la pensée grecque et la pensée hindoue. En dépit de sa promesse d'une "sagesse orientale", Ibn Sina n'a jamais atteint à une conception différente du péripatétisme, mêlée avec certaines influences néo-platoniciennes; car, même dans ses derniers livres tels que l'*Icharat* et les recueils allégoriques, il garde son système préliminaire, en s'inclinant de plus en plus vers un mysticisme inspiré partiellement de Plotin et des mystiques antérieurs de l'Islam qui n'est pas incompatible avec le développement normal de son système.

Maintenant nous voulons nous attarder, quelques instants, sur un *Risala* de lui, écrit à Abu Ubayd al-Jozjanî (*al-faqih*) pour faire des reproches sur les attaques faites contre lui par plusieurs penseurs d'Isfahan et Hamadan <sup>(16)</sup>. Ibn Sina parle dans sa lettre adressée à Jozjanî des commérages faits sur ses oraisons religieuses par un envieux idiot qui lui imputa l'infidélité, et il continue en ces termes: "Je m'abstiens d'entrer en discussion avec lui sur ce chapitre, et on sait que ce scélérat, quand il m'a envoyé cette nouvelle, je connaissais bien qu'il avait été chargé par quelques envieux de falsifier mes idées. Il n'est jamais arrivé les faits tels qu'il les avait racontés. Dieu sait que je n'ai jamais dispensé de lui la douceur et la bonté. Le *Faqih* connaît bien mes droits sur lui, son ingratitude et sa négation. Le *Faqih* (que Dieu garde sa grâce) sait aussi la source de cette calomnie imputée à moi par cet idiot, dément par malice extrême. Tandis que moi, j'avais écrit mes oraisons sur l'Unité



duit, mais en tant qu'il existe, ou bien l'être s'abstient de cela, et il est rendu comme le substitut du tout; il a démontré cette preuve exactement. Mais pour qu'elle implique la vérité ou la fausseté, son existence n'influe pas sur son exactitude, ou bien son existence n'a pas une influence sur la perpétuité de son exactitude.

*Question 16* — Quelle est la preuve que l'intellection et la représentation de la forme intelligible et des intellects actifs ne le sont pas ainsi et n'en profitent pas? Quelle est la preuve citée dans le *Traité de l'Âme* que la puissance intellectuelle ne perçoit pas son état corporel, car il n'est pas suffisant pour nous cette preuve, que les intellects actifs ne sont pas des corps, ni des possesseurs du corps.

*Réponse 16* — On ne peut pas dire que les formes séparées se rapportent que par la participation du nom. Et, l'intellection, dans la dernière connaissance est la reproduction, puis il n'y a pas de différence entre les formes représentées et les formes corollaires dans lesquelles est impossible ce qui est interdit et il n'est pas permis que la forme intellectuelle en soit divisée (dérivée?) et c'est la preuve la plus générale de ce qui est consacrée à nos âmes, au dessous de l'intellect actif pour connaître que (la preuve dans) la forme intellectuelle ne ne trouve pas dans le corps, ni dans le corps reproduit ni dans le corps corollaire; car la preuve n'appartient pas à la constatation (الإبانه), il n'est pas permis que son être soit dans le corps ni dans le divisé; et sa production n'est pas admise dans nos livres, quand nous avons parlé de l'être produit, car notre appartenance est produite et celui-ci est accidentel, mais non essentiel.

*Question 17* — Est-ce que cela est-elle une preuve de dire que pour chaque individu entre les individus des espèces il ya quelque chose constante en nombre et en individu, et qu'on a dit qu'on raisonne par l'homme qui a la conscience de soi?

*Réponse 17* — S'il s'agit des êtres qui sont non-animés c'est difficile; mais, en ce qui concerne la connaissance du mouvement du temps matériel, nous avons parlé quand nous avons réfléchi là-dessus, et nous avons trouvé la voie qui mène à la parole définitive dans ce sujet.

La signification d'intelligible étant intelligible d'un côté, divisible aux particules, ne dissout pas le corps, mais de l'autre côté ce, ne sont pas les intelligibles des essences; mais, ou bien les intelligibles ou bien les non-intelligibles qui sont préférable; c'est un mode de la division et on ne peut pas dire que l'unité existe par continuité et dans laquelle l'être corporel se divise en deux, deux êtres similaires, et cela n'empêche pas l'unité corporelle, ainsi de suite.

*Question 14* — Pourquoi n'est-il pas permis que le rapport des intelligibles à l'intellect devienne le rapport de l'être et de l'unité et autres corollaires des corps et sujets dans lesquels existent les accidents? Et quelle est la preuve pour qu'ils se rapportent aux autres rapports, et même il faut qu'ils pénètrent aux corps comme il était mentionné dans le *Livre de l'Âme*. Et nous savons que l'agent intelligible n'est pas le réceptacle (lieu) des intelligibles, ou il ne le conçoit pas, il faut qu'il raisonne la possibilité que le rapport des intelligibles à l'intellect actif devienne le rapport des corollaires aux corps, et si son rapport à l'intellect actif est le rapport des corollaires aux corps, alors la preuve tirée du *Traité de l'Âme* est fausse,

*Réponse 14* — Supposons que le rapport des intelligibles à l'intellect ou à l'âme devient le rapport des corollaires, ce ne sont pas des formes dans lesquelles la division déjà citée n'est pas permise. Et quand il existe dans les corps un corollaire ou un phénomène (un produit), il est permis pour eux cette division. Nous avons dit qu'il appartient non à la production, mais à l'être, et puis si ces formes intelligibles étaient devenues corollaires pour nos âmes, ils devraient être perpétuellement en elles, et cette existence est concevable, et vraisemblablement nous n'en ignorions aucune chose.

*Question 15* — Quelle est la preuve que les intellects actifs ne sont pas des corps, car la preuve appartient à une chose qui est affectée des intelligibles, et tous sont intelligibles, ne sont pas des corps et la chose qui conçoit les intelligibles n'est pas le corps; après cela il n'est pas besoin pour moi une preuve.

*Réponse 15* — N'atteste pas la preuve en tant qu'il se pro-

réalisent dans la matière comme elles étaient réalisées dans la forme et l'existence de la forme dans la matière n'est pas supérieure, puisqu'elle est conjointe avec elle en consistance, et cette signification existe pour la chaleur (qui consiste) avec la forme, mais elles sont différentes; car la chaleur se présente pour la forme par sa configuration dans la matière mais non pas par sa configuration dans la forme. Et, la première configuration dans la forme se produit, mais n'est pas efficace sur l'autre. La production de la forme est conjointe à l'essence pour l'essence, non pas par la configuration première ou seconde, ou bien par la configuration dans la chose, ou par une autre, et cette différence n'entre pas dans notre sujet.

*Question 13* — Comment l'être, l'unité, la relation et les autres corollaires correspondent aux matières, puisqu'il est nécessaire qu'on les divise quand ils se trouvent actuellement dans ces matières, puis, n'est pas permis qu'on divise l'unité et il est impossible qu'on divise le sens du relatif et l'être et s'ils n'existent pas actuellement dans la matière devient impossible, car elles sont les accidents et leur existence est dans le sujet, même ils se trouvent non actuellement dans le sujet, il faut qu'ils soient séparés, et il faut qu'ils soient les substances ou les intellects séparés.

*Réponse 13* — Ces significations ne sont pas des intelligibles, séparés par nécessité, mais par contingence: l'être et l'un, matériels, tous les deux sont absolument divisibles. La division est possible pour eux, comme il est possible le sens spécifique, par exemple, dans le générique. Oui! sa conviction que ces corollaires et accidents sont donnés pour les objets dans lesquels il est nécessaire de les diviser, mérite réflexion: ou bien ils sont les corollaires des objets réels, ou bien il faut qu'on les divise dans chaque objet; car les accidents ne le sont pas ainsi, et il faut qu'on divise ce qu'il est accidentel pour les objets matériels corporels, et l'unité de l'objet devient la continuité, la continuité abolit la discontinuité et subsiste en soi; elle présente une dualité en terme unique, ainsi la dualité devient une dans l'objet, cependant, il est évident que les formes de l'intellect n'empêchent pas d'exister, partiellement.

elle, et ainsi de suite, et il n'y a pas en ceci quelque chose de bizarre. Tandis, que la plupart du peuple s'étonnent et leurs opinions sont dans la confusion.

*Question 12* — Pourquoi il est nécessaire que l'affection des puissances matérielles deviennent associées à la matière, et si l'on dit :— car l'affection est pour la matière, nous disons :— pourquoi l'intellect est affectée des choses et qu'elle n'affecte pas la forme, telle, par exemple, elle s'échauffe, elle se refroidit, elle se dissout, elle se condense et elle n'est pas affectée pour la forme par ces affections et par les autres. Il est impossible que la puissance intellectuelle prend l'existence dans la matière, puis elle sera affectée des intelligibles, mais non pas de la matière ?

*Réponse 12* - Le sens de l'affection est la production d'un effet dans une chose, et quand l'essence de cette chose existe dans cette matière, l'effet se produit aussi dans cette matière, et s'il est impossible la production de l'effet dans la matière, sa production aussi devient impossible. Puis, sa question : — “pourquoi l'intellect est affecté, tandis qu'il est non matériel ?”, n'est pas admissible. Car l'âme est la matière pour les intelligibles et elle est affectée en soi (par essence) et non par l'intellect, mais nous étendons toujours le sens et par l'intellect, nous entendons l'âme raisonnante. Et, dans sa parole que la matière s'échauffe, mais la forme ne s'échauffe pas, si l'on entend par là que la chaleur se présente comme disposition dans la matière, mais non dans la forme, il a raison, mais il n'a pas compris notre parole telle qu'elle est. Car ceux-là sont les accidents qui n'ont pas la disposition des puissances matérielles d'abord, par le concours de la matière comme les qualités et les quantités, et les raisons des accidents comme il est connu par les personnes qui justifient et si l'on entend que la chaleur se produit conjointe à la matière sans la forme, ceci n'est pas admissible, mais elle est conjointe à tous les deux, seulement pour l'un par disposition d'un degré inférieur ; puis, la signification de notre parole selon laquelle la forme matérielle est affectée conjointement avec la matière est qu'elle se produit en elle la forme, la perfection ou la figure qui se

*Question 10* — Quelle est la preuve que la source des actes de la chose est son être et sa consistance ?

*Réponse 10* — Car, si l'acte n'avait pas le lieu de la procession, il n'aurait pas la cause, et il ne deviendrait pas l'acte. Et le lieu de sa procession serait ou bien la chose existante elle-même et sa consistance, ou bien autre chose qu'elle ; et, s'il était autre chose, l'agent aussi serait un autre, la cause un autre, alors il n'est pas possible qu'elle ait un lieu de procession (ou la source) permanente.

*Question 11* - Quelques dissidents disent que l' existence n'est pas une chose, et quand on constate l' existence, ils disent qu'il faut attester l' argument. Car je ne sais pas quel est cet argument ; et, si quelqu'un le voit, il faut qu'il parle sur ce sujet par le langage persuasif pour le prouver et pour prouver les autres attributs et corollaires (de la discussion), comme argument pour eux. Et par quelle espèce d'arguments était possible sa discussion ; car, aussi, il n'est pas possible de le définir. Il est très utile de savoir, parmi lesquels quel sera le plus établi ?

*Réponse 11* - L'homme intelligent ne perd pas ses idées avec ces superstitions. Tout homme intelligent sait, par exemple, que le Ciel existe et que son devenir (sans considérer le non-devenir) est existant. Ou bien est-il existant ? oui, ils ne disent pas autre chose, ils disent que l'existence est l' attribut qui s'unit avec les essences qui sont en état d'être et du non-être ; et les attributs ne sont ni existants, ni inexistants, ni connus ni inconnus ; et ils ne sont pas pour une chose, car la chose est l'essence et le connu, elle est l'essence avec l'attribut ; et l'attribut n'est pas connu, mais on connaît par lui, et leurs intentions ne se révèlent pas dans leurs paroles qu'il n'existe pas ; et que la chose n'est pas la négation absolue, mais subsiste par le sens du nom de l' être, et de la chose vers laquelle ils se dirigent, puis, quand leur justification étant dans l'erreur, ils s'enflamment et tombent (en désuétude) et comme ils étaient obligés de dire que les essences sont différentes des attributs, ainsi de suite. Et il est constaté que, s'il ne connaît pas la chose, on ne connaît pas par lui la chose, et il est constaté aussi que l' attribut est l'indicatif pour elle, de même que l'essence est l'indicative pour

représenté, le néant est existant en acte ; et l'intellect a l'attribut d'inexistence en tant que cet attribut existe dans l'intellect, de même que l'intellect a le rapport avec la forme si l'on considère que le rapport est une vue composée de deux termes, mais non seulement un ; quand nous représentons le néant dans l'intellect, nous jugeons qu'il est la possibilité existante dans les entités. Et quand il est dans les entités, il existe pour la matière et dans l'entendement pour les deux à la fois.

*Question. 8* — L'abolition de la forme matérielle et des âmes correspondantes à la matière n'est pas inhérente à l'abolition de la matière quand leur raison d'être est une cause non matérielle, et pour la matière n'a le droit que d'être le récepteur, l'être appartient d'abord à la forme et après lui à la matière; et il n'est pas impossible de conserver une forme dans laquelle les matières sont variées. Je jure que son état soit comme l'état des accidents qui ont leur raison d'être dans la matière, sur laquelle je ne peux pas concevoir l'existence de la forme dans le hylé (la matière) et il n'est pas impossible que la forme séparée soit non-mélangée, cependant que son existence se trouve dans le lieu (le réceptacle).

*Réponse 8* — Nous avons constaté dans nos livres qu'il n'est pas permis absolument de dire que la matière n' a pas besoin de l'existence de la forme, et l'existence de la forme non séparée et séparée ne sont pas la même chose; puis, il existe la matière sans forme, enfin nous les avons constaté sans contredit, dans notre Icharat, le livre de Chifa et les autres, que la forme et l'accident sont deux choses dont chacune aura besoin de la matière. Il faut réfléchir sur cela, car le sujet est très long.

*Question 9* — Quel est le sens (donné par Aristote) dans son livre de l'Ame (De Anima) quand il dit que les puissances (*vis*) doivent leurs êtres en ce qu'elles agissent, et quelle est sa démonstration; tandis qu'il n'est pas impossible, en apparence, d'être en puissance, puisqu'il en procède l'acte ?

*Réponse 9* — Il n'y a aucun obstacle pour que la puissance soit empêchée d'agir par accident. Réfléchissez sur ce qu'il est dit dans le livre de l'Ame, car celui-ci n'est pas comme vous l'avez exposé.

*Réponse 5* — Toute substance composée de la puissance et de l'acte est non simple. Et le simple est vraiment un. Mais dans la configuration il y a, sans contredit, la figure non simple. Quand il s'agit de toute chose qui n'est pas première, il existe vraiment en elle la composition. Regardez à nos livres pour voir que l'âme raisonnable est la substance réceptrice pour les intelligibles et possesseur dans le pays du corps, et l'intellect hylique est configuré, et cet intellect possède en acte la forme parfaite. Quand on a dit pour lui intellect, cela signifie intelligent.

*Question 6* — Comment l'intellect représente-t-il les formes imaginaires qui se trouvent dans les corps ayant la position ou les puissances corporelles, et dans ce cas, comment il est séparé

*Réponse 6* — Il n'est pas difficile de le comprendre, si l'une de ces formes était imaginaire telle qu'elle. Mais s'il y a la relation entre celle-ci et l'intellect de nos âmes, nos âmes ne seront pas affectées de cette relation pour la réception de l'effet (l'affection) d'en haut. Et ceci n'est pas étonnant, car il existe entre nos âmes et nos corps un rapport par lequel un des deux sera affecté de l'autre, et il n'est pas étonnant que l'instrument pour l'âme l'utilise en séparé, et quand l'âme se cache dans (le côté) du corps, l'image, la colère et la volupté prennent un rôle supérieur en elle, et toutes ces figures ne se trouvent pas en elle comme elles se trouvaient dans ces instruments, et quand la chose est affectée de la puissance dans l'affectant (l'agent) contre cette puissance, tel le mouvement produit par le clinamen et la chaleur produite par le mouvement.

*Question 7* — Comment devient existante la possibilité de la chose non existante, car le non existant (le néant) n'est pas un attribut d'existence ?

*Réponse 7* — La possibilité de la chose qui est attribut (ou qualité) pour son hylé (matière) existant se conçoit par analogie avec lui; et si cela n'arrivait pas, comme il sera nécessaire l'établissement de la matière avec la science, que pour des choses inexistantes. L'intellect n'est pas obligé de juger qu'il est possible, et la possibilité impose à sa démonstration un attribut d'inexistence pour telle chose, en tant qu'il est (non existant) et l'attribut d'existence pour un autre; mais quand il est conçu et

ne aussi de l'image, il ne représente pas le sens individuel-sensible et non imaginaire et il utilise son art dans la production des syllogismes universaux, indépendante de l'imagination et il raisonne (dans) les limites de sa définition complète et incomplète (*al hadd va'l rasm*) fortifiée par l'intuition pénétrante qui devient pour lui le moyen-terme, sans demander l'intervention de l'idée et sans le secours des autres puissances de l'image, de l'intellect. Toute union n'est pas possible par le secours de l'image, de même que toute âme humaine ne peut pas s'unir avec le séparé; mais, lorsque cette union est devenue la puissance habituelle (*habitu*) et s'il sera facilité par la limitation (définition) de cette puissance, alors il deviendra difficile (son) indépendance, et on comprend (alors) les sens séparés de la matière.

*Question 4* — Est-ce que l'intellect actif se vide-t-il de ce qui est passif par son essence, pendant qu'il conçoit les intelligibles, et devient-il, pour ainsi dire, action-passion ?

*Réponse 4* — On est dit (à la manière précédente) que tout est passage de la puissance à l'acte. Dans les cas particuliers, on dit que c'est le passage temporel ainsi qu'il peut être par exemple, par diminution, non par progression, et tout ceci est le passage de la puissance à l'acte et en tant qu'il n'y a pas le sens particulier de virtuel et non pas de la passion. Et, s'il n'était pas conçu un concept - par la voie de reproduction - quand il est absent il aurait dit que les intelligibles sont passifs et consiste encore dans le sens particulier, mais non dans le sens général.

*Question 5* — Pourquoi il est dit que l'intellect qui conçoit les intelligibles analytiques (مفصل) et hiérarchisées ne sont pas simples de toute façon, et comment cela arrive-t-il ? Et tout ce qu'il conçoit est intelligible, car, il est séparé (abstrait) et les intelligibles analytiques aussi ne se séparent pas des corps. C'est vrai en tant qu'elle est incorporée par la matière, alors elle devient la forme corporelle; mais ce n'est pas le cas, quand il est séparé et simple. Lequel de ces deux états est vrai ? et quelle est la différence entre l'âme raisonnante et l'intellect ?



ssent en lui la disposition et le *hylé* (la matière), quand se produit en lui la forme, car la puissance subsiste encore, et quelle est la différence entre les deux ?

*Réponse 2.* La disposition est le synonyme du quatrième sens des significations auxquelles on donne le nom de possibilité ; et lui n'est pas un des sens de la possibilité conjointe à l'inexistence (au non-être) de ce qui est possible. Et, quand nous comparons l'intellect en puissance (*intellectu in potentia*) au concept du sens de triangle et au jugement sur lui, par exemple, n'y existant pas, celui-ci est la disposition pour lui, et quand il se considère *l'impossible d'être la disposition*, la subsistance de cette signification devient impossible. Autrement dit, la chose se considère comme inexistante. Mais il est possible que les intelligibles en général (ou absolus ?) sont infinis. Pour nous, ils ne passent pas tous simultanément en acte, mais, peut-être, leur fin ultime est une pluralité qui passe simultanément à l'acte.

*Question 3.* Disons que l'intellect qui passe de la puissance à l'acte est l'intellect qui est réalisé en nous. Alors, quelle est la preuve qu'elle soit unie avec lui après leur séparation, et qu'il est impossible qu'il soit uni avec lui après la séparation, par la réflexion des formes qui se trouvent dans l'imagination on par l'usage de la pensée, et que la pensée produit un rapport entre lui et le séparé, et pourquoi ça ? Lui aussi, dans cette condition, le fait passer à l'acte et après la séparation, il n'aura pas besoin de lui.

*Réponse 3* — L'intellect n'a pas besoin de l'image chez nous dans toute union avec le séparé, seulement aux débuts ; il ne reçoit les premiers concepts universaux, sauf en cas qu'il demande le secours de l'image, de même, dans quelques applications il faut que l'image soit déclenchée et que la figuration soit associée avec lui. Et c'est compréhensible aussi, dans la réflexion des figures sensibles pendant la représentation géométrique, et ce concours est utile mais non nécessaire, de même il est compréhensible dans les choses qui sont des sensibles réels ou communs, et les facultés de l'intellect s'abstiennent de lui et ne demandent pas le secours des sens ; il est possible qu'il s'abstien-

Le premier *risâla* que nous trouvons dans les recueils d'Ibn Sina porte le titre de "Réponses aux seize questions d'Abu Reyhan," (14) inédit jusqu'à présent, et cité dans plusieurs bibliographies avicenniennes (15).

Les problèmes traités dans ce *risâla* sont les suivants :

*Question 1.* Quel est le sens de l'intellect en puissance ? Car les intelligibles seuls sont conçus par nous et il est évident qu'ils sont séparés de la matière. Or, puisqu'on dit que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte, quel est alors le sens de l'intellect en puissance ? Si l'on dit que c'est l'intellect virtuel qui, étant lié au corps, ne peut extérioriser ses actes, comment alors peut-il être affecté par plusieurs choses, car si l'intellect utilise le corps, il n'est pas possible de dire que c'est un intellect séparé de la matière.

*Réponse 1.* Tout être séparé (abstrait) de la matière ne peut pas être un intellect en acte (*intellectu in actu*), mais tout (être) séparé de la matière l'est par une abstraction complète. Il l'est tellement que la matière ne peut pas être la cause de sa consistance ni, en aucun cas, la cause de sa production, ni la cause d'une de ses configurations qui lui confèrent son individualité. Pour que l'intellect abstrait puisse prendre une forme il faut qu'il accède à un mode d'acte, et l'assertion suivant laquelle toute chose dégagée de la matière est un intellect en acte est une assertion sans preuve. Parce qu'il aboutit à un mode des actes à cause de sa préparation et la démonstration par laquelle on sait que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte ne peut se réaliser que par la séparation complète qu'il n'exige aucune intervention de la matière dans sa disposition. Puis, il n'est pas étonnant qu'une chose empêchée par une autre chose puisse être favorisée par une autre, et que cette chose puisse être exclue par une autre et incluse dans une autre. Voir pour ces questions l'exemplaire d'Icharat qui vous a été envoyé.

*Question. 2.* Il est dit que, pour l'intellect, formes intelligibles ne signifient l'extinction non pas absolue, mais produite graduellement de sa disposition. Car la disposition disparaît avec l'apparition de l'acte et je ne comprends pas comment disparai-

C. Les questions posées par Abu Hosayn Ahmed al-Sahli sur la cause de la consistance de la terre au milieu du Ciel dénotent le respect d'un disciple qui veut enrichir sa connaissance <sup>(10)</sup>. Ces questions sont les suivantes : 1) la finitude des directions, 2) les directions n'existent et ne sont représentées qu'en tant que le corps existant est englobé par elles, 3) pour tout corps, il y a une position naturelle, 4) le mouvement rectiligne n'est pas naturel pour le corps en général, 5) il est impossible pour un corps quelconque d'avoir le mouvement infini 6) tout corps, dans sa position naturelle, n'est pas mobile par nature, 7) ne pas être étonné de ce que la terre est située au milieu (du Ciel) et de la possibilité, pour les êtres animés et les corps pesants d'être situés n'importe où, si la terre était (dans) un creux traversable, l'homme et la pierre en seraient exclus et il faudrait qu'elle soit au milieu (du Ciel), 8) des raisons pour lesquelles l'âme serait étonnée si la terre n'était pas située au milieu (du Ciel) et les êtres animés situés n'importe où, 9) qu'il est nécessaire que la position naturelle pour la terre soit au milieu (du Ciel) où il se trouve et qu'il soit mobile sans lui être contigu, 10) sur les opinions des savants et la dénomination des paroles des anciens, sans prolonger l'opuscule par ses contradicteurs.

Les réponses données par Ibn Sina sont très claires. Il est évident que la première de ces discussions est une polémique sévère, la seconde, un exposé respectueux et la troisième, une demande d'éclaircissements formulée par un disciple du philosophe.

D. Dans son risâla, écrit à *Âla'al-davla Kâkuvahy*, Ibn Sina parle de quelques personnes envieuses et jalouses qui lui causèrent des ennuis et se lamente des souffrances qu'elles lui causèrent. Il ne cite pas leurs noms, mais très probablement, ce sont les événements surgis vers la moitié de sa vie qui l'obligeaient à se déplacer continuellement <sup>(11)</sup>.

E. La discussion la plus importante d'Ibn Sina est celle qu'il avait faite avec Abu Reyhân al-Birûni, le célèbre savant et historien des Gaznévides <sup>(12)</sup>. Ces discussions recueillies dans plusieurs opuscules s'étaient terminées, par suite du ton graduellement agressif que prenait le savant gaznévide, par la rupture de la correspondance, et le philosophe avait laissé à son élève Al-Ma'sumi <sup>(13)</sup> le soin de répondre à sa place.

l'ensemble des êtres... Cette phrase était écrite par Ibn Sina à Abu Sa'id, et quand le mystique reçut la lettre reproduite ci-dessus, il l'estima beaucoup et le cita dans son livre intitulé *al-misbah* (la lampe): "Avec ces mots tu m'as appris ce que je ne pourrais apprendre qu'à l'âge de cent mille ans...". Ibn Sina lui répond en ces termes: "La sagesse est pour ses disciples plus précieuse que le monde, car, grâce à cette sagesse, ils ont connu le monde et, le trouvant infect, ils ont pris le parti de s'en abstenir; ils l'ont abandonné à ceux qui le désirent, et ils acquièrent la conviction que la charogne des chiens était plus digne des gens du monde. C'est pour cela qu'ils ont employé leur effort à posséder les sciences et faire la charité, qu'il se sont évertués à pratiquer les obligations religieuses et à purifier leur âme et leur morale en se conformant aux préceptes de la sagesse: c'est ainsi que leurs intelligences éblouirent leur entendement et leurs âmes se purifièrent et leurs intellects se perfectionnèrent. Ainsi ils ont conçu les universaux et les éternels et pénétrèrent dans le monde spirituel. Et moi, quoique ne faisant pas partie des sages et des savants immaculés, et quoique reconnaissant mes défauts, mon ignorance et ma défection dans ce domaine, je dois dire que j'ai une grande persévérance et une fierté qui me font détester les bassesses, qui m'empêchent d'avoir des désirs et de l'orgueil et m'éloignent de l'emprise des choses futiles." (?) Cette lettre commençait par ces termes: "Dans la lettre d'Ibn Sina à son élève Ibn Zayla, en réponse du livre qu'il avait écrit pour lui, il se résigna à l'isolement mystique et parla à Cheikh Abu Sa'id: «Le philosophe avait écrit une autre lettre à cet Ibn Zayla qui était un de ses disciples...» (8).

Les questions posées par Abu Sa'id à Ibn Sina l'avaient obligé à lui répondre par un petit livre intitulé *Ījabat al-du'a wa kayfiyat al-ziyāra* (l'affirmation de la prière et la manière de fréquenter les lieux saints) (9). Les questions posées par Abu Sa'id étaient les suivantes: quels sont les genres de bonheur obtenu par la prière et par la fréquentation des saints? Les réponses d'Ibn Sina portent sur le Premier Principe, l'Être nécessaire et le rang des hommes, rang qui leur assure l'union avec l'Intelligence séparée. La prière concourt, pour Ibn Sina, à rapprocher les hommes au degré des Saints, etc...

temps et ses amis *Jozjâni*, *Âl Ma'sumî*, *Ibn Zayla*, *Bahmanyâr*, etc... l'avaient assisté pour la publication, et la protection d'Ala-al-davla et Şams-al-davla avait facilité son travail. Il avait pu le terminer avec de longs intervalles sous la protection d'*Âla'al-davla*. Plus tard, il l'a raccourci dans le Najat et l'a corrigé par des notes dans son *Icharat*. Mais il n'était jamais arrivé à la "sagesse orientale," promise par lui dans la préface de Chifa. La dernière partie de sa vie nous paraît être consacrée à la composition fragmentaire de cette sagesse orientale <sup>(2)</sup> et à des discussions énervantes.

A. D'abord, il avait critiqué quelques-uns de ses contemporains, et nous devons ajouter qu'il était très dur dans ses critiques.

La première est sa controverse avec Abu'l Faraj al-Tayyib, le médecin très connu de Bagdad, plus âgé que lui <sup>(3)</sup>, auquel Ibn Sina écrit sur un ton méprisant. Il cite dans son *risâla* qu'il fait les critiques des thèses dudit médecin <sup>(4)</sup>, et il renvoie son interlocuteur à la lecture de son Chifa pour connaître que le rapport entre les âmes et la vie nutritive est semblable au rapport du maître et des serviteurs. Ces critiques très sévères avaient ému le grand médecin et, si l'on croit Baihaqî, il n'avait pas pu continuer la discussion.

B. La seconde se compose de plusieurs *risâla* (*Rasail*) qui contiennent les questions posées par Abu Said b. Abu'l-Khayr et les réponses d'Ibn Sina <sup>(5)</sup>. Mais certains de ces *risâlâs* nous montrent que la discussion était avivée par de nouvelles questions posées par le célèbre mystique <sup>(6)</sup>. Abu Said, au commencement de sa lettre écrit au philosophe en ces termes «Initiez-moi». Ibn Sina lui répond: «L'initiation à l'infidélité véritable et le refus de l'Islâm parabolique ne peuvent exister qu'en dehors de ces trois personnes: sans ces trois personnes, tu ne peux être ni fidèle ni infidèle; si tu es en dehors de ces trois personnes, tu n'es ni croyant ni non-croyant; et si tu es au-dessous, tu deviens polythéiste croyant; si tu étais ignorant, tu saurais que tu n'as pas de valeur et que tu n'as pas de prix dans

(\*) Hikmet al maşriqiya ou Hikmet al-işraq qui ont des significations très différentes sont le sujet de discussions entre les savants.

## LES DISCUSSIONS D'IBN SINA

Les controverses autour de la philosophie d'Ibn Sina, pendant et après la vie du philosophe sont très nombreuses. Ce qui importe, c'est la diversité des thèmes pris en considération par les contradicteurs, et la divergence des opinions sur ce grand penseur du Moyen-Age. Conformément à l'ordre chronologique, nous pouvons classer ces discussions en 5 chapitres, où l'on peut suivre le développement des thèses qui ont été soutenues pour et contre lui, sans aucun parti pris.

1. Les discussions faites pendant sa vie,
2. Les réfutations des théologiens, philosophes et mystiques après sa mort.
3. Les critiques des philosophes médiévaux chrétiens.
4. Les objections ou citations des philosophes modernes,
5. Les critiques et interprétations des historiens de la philosophie de notre temps.

Nous nous contenterons, dans ce livre de prendre la première et la dernière et de laisser les autres points pour les occasions prochaines.

Si nous considérons la biographie d'Ibn Sina (<sup>1</sup>), nous voyons qu'il était toujours entouré d'un cercle d'étudiants, de disciples et d'amis avec lesquels il était en correspondance. En outre, sa formation intellectuelle prématurée lui avait attiré l'envie de ses contemporains, et leurs critiques très dures éloignèrent une multitude de personnes de son entourage. Probablement la tension politique entre les dynasties et la concurrence professionnelle des penseurs en sont les causes principales.

Ibn Sina était un génie précoce. A 18 ans, il avait publié *Âl-Majmu'* et, un peu plus tard, *Âl-hâsıl va'l mahsul*. A l'âge adulte, ses oeuvres principales sont le *Chifa* et le *Najat*. La publication de la première, composée de 18 volumes avait duré long-



## TABLE DES MATIÈRES

	<u>Pages</u>
Les discussions d'Ibn Sina	1—24
Notes	1— 6 (30)
Analyse des textes	1—12 (42)
Errata (en arabe)	1— 4 (46)

---

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sahife</u>
İbn Sina'nın münakaşaları	1—24
Notlar	1— 6 (30)
Metin tahlilleri	1—12 (42)
Düzeltilme cetveli (arapça)	1— 4 (46)

[ Arapça metinlerin fihristi sağ baştadır ]

---



**NEW YORK UNIVERSITY LIBRARIES**  
**NEAR EAST LIBRARY**

Near East

B 751

. A 35

. U 4

V. 2

C. 1

**Bu kitap 1000 Nüsha olarak basılmıştır.**

İBN SİNA  
RİSÂLELERİ.

4

v.2

LES OPUSCULES D'IBN SINA

et

*LE LIVRE DE LA DIFFÉRENCE ENTRE  
L'ESPRIT ET L'ÂME*

par

Qosta b. Luqa

Édité, étudié et onnoté par

**Hilmi Ziya Ülken**